RODOLFO MONDOLFO

MORALISTAS GRIEGOS

La conciencia moral, de Homero a Epicuro



EDICIONES IMAN

Panorama de la Filosofía y de la Cultura

Traducido del italiano
por OBERDAN CALETTI

PRINTED IN ARGENTINE

Se terminó de imprimir el 30 de Setiembre de 1941
en la IMPRENTA MERCATALI — Buenos Aires

RODOLFO MONDOLFO

MORALISTAS GRIEGOS

La conciencia moral, de Homero a Epicuro

EDICIONES IMAN
BUENOS AIRES

NOTA PRELIMINAR

Al ofrecer la versión castellana de los ensayos que integran el presente volumen de Rodolfo Mondolfo, nos ha guiado el propósito de facilitar a los estudiosos una valiosa contribución al esclarecimiento de los orígenes de la conciencia moral en la antiquísima Grecia.

Rodolfo Mondolfo —otra de las altas expresiones del pensamiento contemporáneo, proscrito de la cátedra y de su país (Italia) por esa nueva barbarie de la legislación antisemita— se ha consagrado, especialmente en los últimos tiempos, a la dilucidación de fundamentales problemas legados por la inagotable filosofía griega.

El problema del infinito en las concepciones de los griegos, problema en el que muy pocos críticos e investigadores han profundizado, tiene en Rodolfo Mondolfo uno de sus más agudos y originales intérpretes.

Por el acento de sus reflexiones, que se integra magníficamente en su personalidad confiriéndole una figura socrática, sus investigaciones han sido atraídas por el problema moral, tan fecundo a través de todos los tiempos en brillantísimos estudios y en fecundas conclusiones. Y, no obstante la multitud de trabajos en que más de una vez coinciden y

se superponen puntos de vista y problemas, en que parecería que no quedara ya más nada por descubrir o discutir, encontramos en estos ensayos de Mondolfo un nuevo soplo de originalidad, al que se unen la agudeza y el equilibrio poco comunes, de su pensamiento.

No es éste el lugar para referirnos al conjunto de su vasta obra, que tanto prestigio ha dado a la moderna cultura italiana. Por otra parte, radicado entre nosotros desde hace dos años, con sinnúmero de conferencias y cursos dictados en las más altas tribunas del país, con varias obras aquí publicadas, y honrando con sus sabias enseñanzas a una universidad argentina, es demasiado conocido entre los estudiosos, para que incurramos en la superfluidad de una presentación.

Sólo debemos expresar en esta nota, que el afán de guardar la mayor fidelidad a su pensamiento nos habrá obligado, quizás, a apartarnos alguna vez de la corrección y fluidez gramatical. Asimismo con respecto a las transcripciones de fragmentos de las grandes obras de la literatura griega, cuya traducción la hemos realizado expresamente sobre las versiones escogidas por el autor.

Debemos también agregar que el ensayo II, "Sócrates", ha sido originariamente escrito en castellano, habiéndose limitado nuestra misión a breves modificaciones de forma.

O. C.

I

RESPONSABILIDAD Y CONCIENCIA MORAL DE HOMERO A DEMOCRITO

¿En qué momento de la antigüedad, el pensamiento occidental ha llegado a la concepción de la libertad y de la responsabilidad humana? A esta cuestión que preocupó muy vivamente a los historiadores de la ética [1], ha respondido Jorge Pasquali en un notable escrito titulado LA SCOPERTA DEI CONCETTI ETICI NELLA GRECIA ANTICHISSIMA [2], señalando como primer descubrimiento un pasaje de la ODISEA, (I, 32 y sigs.) acerca del cual, ya había llamado la atención de los estudiosos W. Jaeger [3]; como segundo descubrimien-

[1] Cfr. M. Wundt, GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN ETHIK, I, 1908; O. Dittrich, GESCH. DER ETHIK, I, *Das Altertum bis zum Hellenismus*, Leipzig, 1923. Cfr. también W. Gundel, BEITR. ZUR ENTWICKLUNGSGESCH. D. BEGRIFF DER ANANKE U. HEIMARMENE, Giessen, 1904 y INDIVIDUALSCHIKSAL, MENSCHENTYPEN, etc. en "Jahr. d. Charakterol", 1927; A. Leach, FATALISM OF THE GREEKS, en "Amer. Journal of Philol.", 1915. Con respecto al concepto del hado cfr. también Stenzel J., METAPH. D. ALTERTUMS, 1931, en el capítulo *Vortheoret. Methap.*; Mondolfo, NOTA SULLA FILOSOFIA PRESOCRATICA, § 4 (vol. II, edición Zeller, pág. 50 y sigs.) y *Bibliog. supplem.* (ibid. 93 y sigs.).

[2] En "Civiltà moderna", Octubre 1928.

[3] SOLONS EUNOMIE en "Berliner Sitzungsberichte" 1926, mencionado por Pasquali.

to, precedido por un transitorio obscurecerse de esa noción —sumergida en el derrumbe general de la primera civilización jónica bajo la presión de los reinos asiáticos—, debe señalarse (según el mismo Pasquali) el diálogo entre el Coro y Clitemnestra, en el AGAMENÓN, de Esquilo.

Esta cuestión, de indiscutible importancia para la historia de la reflexión moral en Grecia, merece un breve análisis: pero con la conciencia siempre presente de las limitaciones que nos recuerda Calogero, es decir que podemos hablar de primer descubrimiento o de renacimiento, tan sólo en relación con la serie (¡cuán llena de lagunas!) de documentos de que disponemos, mas no con respecto a la historia de la cultura antigua tomada en la plenitud integral de su desarrollo efectivo [1].

El citado pasaje de la ODISEA —que pertenece a las partes del poema que Pasquali y muchos otros críticos consideran compuestas en una edad más tardía— encierra la protesta que Zeus, a raíz del delito de Egisto, eleva contra los hombres que se niegan a reconocer la responsabilidad que tienen por sus propias acciones.

[1] En "Arch. f. Gesch. der Philos.", 1931, pág. 1936 y sigs., y en "Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa", 1935, pág. 122 (I PRIMORDI DELLA LOGICA ANTICA).

Transcribo el pasaje:

"¡Ay de mí! De qué cosa acusan los mortales a los Dioses, que dicen que de nosotros viene el mal, y ellos mismos se lo buscan contra el hado (ὑπὲρ μόρον), con sus propias insolencias. Así también esta vez, Egisto se llevó, contra el hado, a la legítima esposa del Atrida, a quien mató a su regreso, aun sabiendo que le esperaría la muerte, porque le habíamos prevenido nosotros, por medio de Hermes, de no matarlo a él ni desear a su mujer; pues Orestes vengará al Atrida cuando llegue a la juventud y deseará su propia tierra. Así le habló Hermes, mas no persuadió, no obstante su benevolencia, la mente de Egisto; pero éste ahora, ha expiado toda su culpa".

El arbitrio humano, que se resiste a la admonición de los dioses, y provoca la determinación del hado, es declarado aquí, responsable de la acción cometida y de sus inevitables consecuencias; el hombre, responsable de sus acciones, se hace así creador de su propio destino. El hombre: no los dioses sobre los cuales aquél gusta cargar las responsabilidades que a él mismo atañen; el hombre, a quien no le basta el conocimiento del carácter ilícito y de las perjudiciales consecuencias de la acción premeditada para impedir el cumplimiento de la misma ante la advertencia de la razón vuelta claramente previsora.

Encuéntrase delineada pues, en este lugar, toda

una serie de antítesis: vemos (como muy bien nota Pasquali) el conflicto entre intelecto y voluntad; vemos la oposición entre el hado y el arbitrio humano; el contraste entre la admonición de los dioses y la acción del criminal. De todo lo cual resulta establecido el concepto del arbitrio del hombre como verdadera causa de la acción y fuente de su responsabilidad.

Pero es evidente (y aquí se pone en claro un aspecto no dilucidado por Pasquali) que esta polémica de Zeus supone ya la preexistencia de una viva discusión sobre la responsabilidad de obrar, cuyas raíces (como se advierte también en los pasajes más antiguos de los poemas homéricos) están engendradas por el conflicto entre la visión y el interés del acusador, y los del acusado de cometer actos dañinos e injustos. Llamado a responder por sus actos, el culpable esgrime en defensa propia aquella concepción que ha brotado ya de la frecuente oposición entre los deseos, propósitos y esperanzas humanas, y el curso real de los acontecimientos: la concepción de un poder superior que trasciende y domina a los hombres: Dios o hado; concepción en la que aparecen, por el mismo asociarse del antropomorfismo con la idea de la superior potencia de los Dioses, y por la confluencia de diversas co-

rrientes religiosas, esas oscilaciones a través de las cuales el hado se distingue de los Dioses, ya como superior también a ellos, ya confundiéndose con ellos, o bien considerado como una manifestación de su voluntad.

Júpiter que, por ejemplo, en el XVI de la ILÍADA (431 y sigs.) se somete, reacio, a la Moira (hado) por quien su hijo Sarpedón es condenado a muerte, se encuentra otra vez él mismo solo, o con los otros Dioses, su jefe y autor: Ζεὺς μοιραγέτης: Júpiter que preside a la Moira; y el destino es cosa suya o de los Dioses en general. (Διὸς μοῖρα, Διὸς αἶσα, θεοῦ o bien θεῶν μοῖρα) [1].

De todos modos, sea el destino considerado superior a los Dioses, sea identificado con la voluntad de ellos, se trata siempre de un concepto de sujeción del hombre a un poder superior: el hombre es impotente para forjar su propio destino; lo recibe y se somete; víctima, más bien que culpable, de los propios males.

[1] Cfr. G. Finsler, HOMER, Berlín 1914, II, 4, I *(Moira)*. Cfr. también E. Burle, ESSAI SUR LA NOTION DE DROIT NATUREL DANS L'ANT. GRECQUE, Travoux, 1908, cap. II: tributario, por lo demás, de la HOMER. THEOL. de Nagelsbach y del DE FATO HOMERICO de L. Müller. Ver además la *Bibliografía* ya señalada en una nota precedente, del volumen II de la edición italiana de Zeller, y el citado § 4 de mi NOTA SULLA FILOSOFIA PRESOCRATICA (ibid.).

Ahora bien, este concepto de irresponsabilidad se extiende —en las justificaciones que el inculpado o sus amigos benévolos quieren oponer a los reproches o acusaciones de los demás— de las vicisitudes que el hombre padece a las acciones que cumple.

Entre los ejemplos de los poemas homéricos que Pasquali recuerda a este respecto, es singularmente significativo el del canto XIX de la ILÍADA (85 sigs), en el que Agamenón carga a los Dioses la responsabilidad de su anterior conducta frente a Aquiles:

"Con frecuencia los aqueos me hablaron de ese modo y me reprocharon; pero yo no soy el culpable sino Júpiter y el Hado y las Erinias, que habitan el aire, quienes en la asamblea indujeron en mi alma un salvaje enceguecimiento aquel día en que arrebaté a Aquiles su tesoro. Pero, ¿qué habría podido hacer? El Dios cumple todo hasta el final".

Particularmente interesante resulta en este lugar el eco de las creencias demoníacas y mágicas originarias, que los antiguos griegos han tenido en común con todos los pueblos primitivos [1]. Según estas creencias la pasión, considerada como una enfermedad (y por tal razón designada con el nombre mismo de ésta: *páthos*) es tratada, a la par que todas las enferme-

[1] Cfr. Levy Brühl, LES FONCTIONS MENTALES DANS LES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES, París, 1928 (8ª edic.).

dades, como efecto de un encantamiento, de una acción mágica, de una posesión del enfermo por un espíritu más poderoso que él. Como ha dicho Combarieu en su ensayo LA MUSIQUE ET LA MAGIE [1]:

"En buena hora la pasión ha sido considerada como un sufrimiento por los antiguos. Cuando el sentimiento es violento, desordenado, rebelde a la tutela de la razón y de la conciencia moral, se convierte en la vida interior, casi cual un huracán en el mundo exterior; produce efectos patológicos cuyo estudio, más que al moralista pertenece al médico: perturbaciones en la respiración, en la circulación de la sangre, en el funcionamiento de los órganos. El individuo primitivo que se encuentra bajo el influjo de una pasión violenta, se considera a sí mismo como un *poseso* o como un enfermo, que son la misma cosa para él. El hombre que ha experimentado en sí mismo esta transformación obscura y perturbadora, se ha creído *poseso*, es decir, *bajo la acción de un espíritu*".

Así pues, en el mencionado episodio homérico, como en otros análogos, los Dioses en general, o un Dios en particular, o seres demoníacos como las Erinias, aparecen como los causantes de las perturbaciones espirituales del hombre: de este modo, las pasiones y las acciones consecuentes no serían pues imputables

[1] En ÉTUDES DE PHILOLOGIE MUSICALE, III, París, 1909, pág. 600 y sigs.

al hombre sino más bien al espíritu que lo posee y que le arrebata el dominio de sí mismo. Engendrada por un espíritu, o un demonio, o un Dios, la pasión parece uno de los casos típicos de *morbo sacro*, designación ésta que será luego aplicada por excelencia a la epilepsia. Y no debe por lo tanto extrañar que corresponda a estas creencias la adopción de ritos mágicos y de exorcismos para liberar al enfermo del demonio que lo ha invadido y purificarlo de sus contaminaciones.

Son creencias y ritos cuya persistencia verificamos no sólo durante todo el medioevo sino también en los estratos incultos de las mismas naciones civilizadas de la edad moderna, donde es fácil hallar la idea de que las enfermedades, especialmente las mentales, son causadas por espíritus malignos que se han apoderado del enfermo a merced de un encantamiento o de una maldición, y contra los cuales se recurre a hechicerías, exorcismos, prácticas mágicas.

En Grecia, aun en la época del siglo de Pericles, llamado (con justa razón) del *iluminismo*, se hace eco de tales creencias y prácticas el propio poeta Eurípides, en su tragedia HIPÓLITO. En ella el Coro pregunta a Fedra exaltada de pasión amorosa por su hijastro:

"Oh, mujer, estás poseída por algún Dios, por Pan, o Hécate, o los Coribantes, o Cibeles; ¿será quizás por una ofensa infligida a Diana Cazadora, quizás por alguna culpa, que eres presa de este mal?".

Es evidente aquí la presencia de un elemento nuevo, junto a la antigua idea del endemoniamiento; es el concepto de que este mismo mal tenga su raigambre primera en una culpa, cuyo castigo sea representado por ese mal, una culpa cuya responsabilidad corresponda a la persona castigada. Concepto que había ya nutrido, como veremos más adelante, todo el fatalismo de la tragedia de Esquilo, donde el encadenamiento de los males que representa el *destino destructor* de las familias, se personifica en el *demonio vengador* de una culpa originaria.

Pero cuando con Esquilo, como así también con Solón y con los poetas gnómicos y órficos, y antes aun con Hesíodo, se afirma en Grecia la convicción de que en la raíz de los males que se sufren, se encuentra una culpa, que constituye la primera perturbación del orden o el primer trastorno, se nos presenta con plena evidencia el concepto de la responsabilidad primordial del culpable. Así Hesíodo, hace derivar, de una culpa originaria, sea en el mito de Prometeo, sea en la leyenda de las cinco estirpes correspondientes a

cinco edades en progresiva corrupción, su pesimista filosofía de la historia. Así arranca en Solón, de una culpa inicial, la visión del trágico hado que obra en los hijos y en toda la estirpe de los criminales a quienes la justicia divina no perdona, aunque no urja su inexorable acción vengadora.

"Mas algunos pagan al pronto la pena; otros más tarde; y si éstos se evaden y el hado divino no los encuentra más, a su debido tiempo, vuelve siempre más tarde: sin culpa propia, pagarán la pena los hijos de aquéllos, o su más remota descendencia" [1].

Vemos en la tragedia de Esquilo la idea soloniana del hado gravitando sobre las familias de los criminales; idea que se renueva y se agrava en la visión aterradora del *destino destructor* de la estirpe del culpable: haciendo corresponder siempre a una culpa originaria el desencadenamiento del demonio vengador.

Y así, de un pecado original, la mística órfica hace nacer la necesidad de la expiación, exigencia que aparece también en Empédocles y cuyas resonancias encontramos más tarde en Platón.

A un pecado, notorio o supuesto, se referían pues en la antigua Grecia, todas las creencias y los ritos

[1] Solón, fragmento 12, versos 29 y sigs.

de las purificaciones; que veían como castigos de culpas o de impiedad, los grandes males que sobrevenían a una colectividad. Y por ello intervenían, para prevenir las puniciones divinas de los crímenes cometidos, ya en ocasiones o en formas extraordinarias como Epiménides en Atenas, después de la matanza de los Cilónidas; ya en celebraciones periódicas como los ritos anuales, en que las víctimas expiatorias (φαρμακοί, al principio hombres y luego animales, especialmente cabras), eran muertas y expulsadas para librar a la comunidad de toda contaminación *(miasma)* con las culpas.

En estas variadas y múltiples formas de la creencia en una conexión necesaria y fatal entre culpa humana y sanción divina, hay siempre una conciencia de la responsabilidad del culpable; precisamente esa conciencia que hemos visto manifestarse en una de sus más antiguas afirmaciones, en el pasaje del libro I de la ODISEA, citado al principio. Pero, como decíamos más atrás, debe reconocerse también la misma conciencia implícita, necesariamente, allí donde se presenta la más explícita negación de ella misma: como en la justificación de Agamenón frente a los reproches de los Aqueos, en el canto XIX de la ILÍADA, a que nos hemos referido.

Aquí, más netamente que en otros casos, la acusación y la defensa se encuentran frente a frente; ante el reproche, el acusado niega la responsabilidad del propio acto, atribuyendo a los Dioses la determinación de su propia voluntad. Pero el hecho de que la defensa conteste a una acusación prueba que, frente a la tesis de la irresponsabilidad formulada por el acusado, se encuentra ya afirmada por los otros, la tesis de la responsabilidad del agente.

En nombre de esta responsabilidad, por ejemplo en el canto III, Héctor increpa ásperamente a Alejandro, enrostrándole sus culpas, su vileza, su afeminamiento, de lo que el otro sólo en parte se disculpa pidiendo que no le enrostre los dones de Afrodita, porque los dones de los Dioses no pueden rechazarse:

"ellos los dan, pero ninguno podría tomarlos por su propia voluntad" (III, 64-66).

Y en el mismo canto, un concepto muy distinto de responsabilidad inspira las palabras de los viejos troyanos que invocan la partida de Elena como causa de tantas angustias, y las de Príamo que, por el contrario, quiere excusarla, inculpando a su vez a los Dioses. (III, 164, 5).

En éste, como en todos los casos análogos, el agen-

te es, según la acusación, autor de sus propios actos y responsable de los mismos como así también de sus consecuencias; y, según la defensa, instrumento y ejecutor de la voluntad irresistible de los Dioses: por lo tanto irresponsable. Pero el contraste entre las dos posiciones muestra que el concepto de la responsabilidad se ha afirmado ya en la edad a que corresponden las partes menos recientes de los poemas homéricos.

Y no podemos limitarnos a decir, con Pasquali, que se trata solamente de un natural desahogo del alma ofendida o desdeñada, que no tiene escrúpulo en enrostrar al prójimo su culpa. Aun en el desahogo de la pasión que se traduce en reproche o en acusación, afírmase un concepto de imputabilidad y un principio de justicia que obliga al culpable a responder; pero es particularmente significativo ver a veces al mismo culpable, confesarse como tal (el caso de Elena que declara ser impúdica como una perra y cubierta de vergüenza y de ignominia: Ilíada, III, 180, 242), y hasta reconocer conformes con la ley suprema de justicia los reproches que se le dirigen.

"Oh! Héctor..." (dice por ejemplo Alejandro en el citado canto III, 60) "tú me has acusado de acuerdo con lo que merezco; no en contra". (κατ'αἶσαν ἐνείκεσας

οὐδ'ὑπὲρ αἶσαν). No recurre aquí, como más adelante el mismo Héctor (en cuyas palabras resurge la misma tesis de irresponsabilidad que vimos en las palabras de Agamenón) a la "mente más poderosa de Zeus que a veces aterra también al valeroso" (XVII, 176, 7); sino que admite haber merecido el duro reproche, conforme y no contrariamente a la ley de lo justo: en otras palabras, se reconoce responsable.

Y de acuerdo con este concepto de responsabilidad, afirmado en la ILÍADA misma, no tan sólo frente a los hombres, sino (y esto es lo que reviste singular importancia) frente a los Dioses, vemos a estos últimos actuar como tutores y vengadores contra los hombres pecadores, en nombre de esa ley por la cual el culpable tiene que pagar la justa pena.

En perfecta antítesis con los conceptos expuestos en la justificación de Agamenón, un pasaje de la ILÍADA, que había llamado ya la atención a Glotz [1], dice que Zeus desencadena ruinosas tempestades "cuando se enfurece con los hombres que en la Asamblea decretan mediante violencia sentencias injustas y no hacen caso de la justicia, sin preocuparse en absoluto del ojo vengador de los Dioses" (θεῶν ὄπιν, ILÍADA,

[1] ÉTUDES SOCIALES ET JURIDIQUES SUR L'ANTIQUITÉ GRECQUE, 1906, pág. 35.

XVI, 386 y sigs.); y en cambio al sostenedor de la justicia, dice la ODISEA, (XIX, 110 y sigs.) esparce como premio, toda bendición de abundancia y de felicidad.

Los hombres son aquí pues, causa y autores de su propio obrar; los Dioses son los jueces vigilantes y vengadores, que distribuyen castigos y premios según la culpa y el mérito. He aquí —ya en la ILÍADA aun antes que en la ODISEA (XIV, 82 y sigs.) donde este concepto se repite como reproche a los pretendientes de Penélope, despreciadores también ellos del ojo de los Dioses— la tesis netamente opuesta a la de Agamenón. Aun más: se podría notar también que ambas concepciones antitéticas, no están siempre del todo separadas, sino que se presentan en los casos particulares más o menos estrechamente enlazadas, demostrando la todavía incierta oscilación del pensamiento entre las mismas.

Agamenón, que inculpa a los Dioses que lo han enceguecido, de la ofensa inferida a Aquiles, reivindica para sí el mérito de la reparación que está dispuesto a ofrecer; Alejandro, que atribuye a Afrodita parte de lo que Héctor le reprocha, reconoce por otro lado que es culpable.

Por otra parte el Dios que, ora representa y en-

carna la turbadora pasión que el hombre no sabe dominar, ora es la voz de la razón amonestadora y de la justicia que están por encima y en contra de las pasiones humanas: una duplicidad de conceptos religiosos (divina la locura y la furia, como también divina la ley de justicia) concurre con la antítesis entre la visión del acusador y la del acusado, a obscurecer el concepto de la responsabilidad.

En el mencionado pasaje de la ODISEA, libro I, Zeus repudia la explicación demoníaca de la culpa pasional, para afirmar en cambio la responsabilidad humana; pero el concepto negado muestra aún su persistencia cuando aparece afirmado por la buena inspiración (Hermes enviado por Zeus con la misión de aconsejar que no se cumpla el delito) en el acto mismo de ser rechazado por la inspiración criminosa. La idea de la responsabilidad del hombre en sus actos no se presenta pues, a plena luz; pero por otra parte, no se la puede suponer ausente cuando nos encontramos frente a un concepto de hado o de suerte (αἶσα, μοῖρα, μόρος) que significa "lo que respecta o atañe a cada uno" e implica, por lo tanto (así como el concepto de Némesis que contiene igualmente la idea de distribución) el discernimiento de los méritos y de las culpas. Estamos en presencia pues, del con-

cepto del ojo vengador de los Dioses (ὄπις θεῶν) que vigila las acciones de los hombres y distribuye las merecidas sanciones.

En los poemas homéricos —y no tan sólo en las partes más recientes— aparece con frecuencia implícito el pensamiento que más tarde Hesíodo dirá explícitamente:

"Es artífice de sus propios males, el hombre que es artífice de los males ajenos; y el consejo malo se torna pésimo para quien lo delibera" (OBRAS Y DÍAS, 265 y sigs.).

Lo que es evidente en los pasajes de la ODISEA señalados por Pasquali (I, 32 y sigs. y XIV, 82 y sigs.), no lo es menos en el pasaje de la ILÍADA mencionado (XVI, 386 y sigs.); así como Egisto no ha querido preocuparse del hado (μόρος) así los hombres que repudian la justicia (también los pretendientes de Penélope, en la ODISEA, se encuentran entre éstos) no quieren preocuparse del ojo de los Dioses (ὄπις θεῶν); pero unos y otros descuentan su propia culpa con la punición divina que los alcanza.

Y aquí me parece que puede iluminársenos el concepto de "contra el hado" (ὑπὲρ μόρον) que a Pasquali le parece destinado a permanecer quizás para siempre en las tinieblas, por lo anterior y extraño que es a nuestra lógica.

Las expresiones "contra el hado" o "no conforme con el hado de Zeus" (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ αἶσαν, ὑπὲρ Διὸς αἶσαν, οὐ κατὰ μοῖραν, παρὰ μοῖραν) que hallamos con frecuencia en Homero (cfr. por ejemplo: ILÍADA, XX, 30; XXI, 517; III, 59; VI, 487; XVII, 321; ODISEA, IX, 352; XIV, 509) en oposición a "conforme con el hado" o "dentro de los límites del hado": κατ᾽αἶσαν (ILÍADA, III, 59) y expresiones afines: κατὰ μοῖραν o bien: ἐν μοίρῃ (ODISEA, IX, 352; ILÍADA, XIX, 186; ODISEA, XXII, 54) tienen siempre el significado fundamental de "contrario a lo que respecta o atañe" trátese de un suceso que amenace producirse antes del término fijado, de una palabra inconveniente o injusta, o de un acto contrario a la ley sagrada y a la justicia. Ahora bien, cuando se trata de la relación entre los actos y quienes los ejecutan, "lo que respecta" a cada uno o sea su *suerte*, es esa justa retribución o sanción que el juicio alerta de los Dioses (θεῶν ὄπις) fija y decreta.

He aquí pues, el destino (μόρος) que liga inflexiblemente la punición destructora con las obras malvadas e injustas y el premio de la suerte favorable y feliz con las acciones buenas y justas.

Esto es lo que debe saber el hombre; esto es, en el caso de Egisto, lo que advierten los Dioses directa-

mente. El hombre que no observa esta ley, que rehusa preocuparse del ὄπις θεῶν, obra contra el decreto divino (ὑπὲρ μόρον) y así, con su insolencia, labra su propia ruina: artífice del propio mal, como repetirá más tarde Hesíodo.

Existe entonces un hado o decreto divino (concatenación ineluctable de acciones y consecuencias) condicional, o sea supeditado al cumplimiento de las acciones humanas; un destino que no excluye la responsabilidad del hombre, a quien le corresponde determinar el curso de aquél, con su acción. El hombre resulta de aquí, creador de su propia suerte, frente al hado que es *némesis*, o ley de justicia divina.

Este concepto de infrangible concatenación entre el acto y sus consecuencias o su retribución —raíz primera y antecedente del otro concepto más maduro y posterior de las leyes no escritas (ἄγραφοι νόμοι) con que el pensamiento griego ascenderá a la idea de la ley universal— es el concepto alcanzado ya en los tiempos homéricos que se trasmite luego a los tiempos de Hesíodo. Pero como herencia viva de problemas vividos, que están en proceso de elaboración y desarrollo en los poemas homéricos mismos y más aun al pasar de éstos a Hesíodo. No se trata de una

simple repetición de tales conceptos, sino de una profundización, que los prepara para una más madura asimilación por parte de la filosofía.

En los pasajes señalados de la ILÍADA y de la ODISEA, la responsabilidad que los hombres deben tener y el juicio y la sanción divina de que deben ocuparse, atañen siempre a aquello, de su propia conducta, que resulta evidente y manifiesto para todos.

Aun la ILÍADA habla solamente de acciones consumadas; de la violencia que da por tierra con la justicia, de las sentencias injustas, de todo lo que no tiene en cuenta la vigilante justicia de los dioses.

El injusto, que se confía a la impunidad sintiéndose, a raíz de su poder, al amparo de las reacciones de los hombres ofendidos, no piensa que, trasgrediendo la ley divina, ofende algo que es más poderoso que todos los hombres y que ve y juzga todas las obras que éstos ejecutan.

En la ODISEA, donde Zeus habla del caso de Egisto (I. 32 y sigs.) se realiza un importante progreso: la vigilancia y el juicio de los dioses ya no atañen solamente a las acciones cumplidas, sino también a las actitudes preparatorias, reveladoras de las intenciones del hombre:

"Le habíamos advertido —dice Zeus, de Egisto— por medio de Hermes, que no matara al Atrida ni que deseara a su esposa: ...pero (Hermes) no persuadió, aunque fué benévolo, la mente de Egisto".

La admonición precede al cumplimiento de la acción y afecta al primer signo de la intención misma; es una evidente profundización del concepto —afirmado en la ILÍADA— del castigo infligido por las malas acciones cometidas: también en esto puede verse un testimonio acerca de la edad más reciente de este pasaje de la ODISEA con respecto al otro afín de la ILÍADA.

Es un progreso que señala una fase ulterior en el desarrollo de los conceptos de responsabilidad y de sanción [1]; pero aun aparece planteado el problema tan sólo para aquello que es evidente y manifiesto en la conducta humana, para aquello que no se oculta a la mirada y al juicio de los demás. El ojo de los dioses está presente allí, donde también el de los hombres ve; advierte que es vano confiar en el poder para lograr la impunidad, puesto que, ahí donde los hombres

[1] Acerca de un importante paralelo entre los poemas homéricos y las leyes áticas sobre este aspecto, llama cortésmente mi atención Pasquali: la ley ática primitiva castiga solamente la acción cometida (por ejemplo: el crimen); más tarde tiene en cuenta también la intención (cfr. Maschke, WILLENSLEHRE IN GRIECHISCHEN RECHT).

pueden a lo sumo vituperar con la palabra o aun únicamente con el pensamiento, los Dioses decretan el castigo y arman, para su cumplimiento, la furia de los elementos naturales o el brazo de otros hombres.

Debemos reconocer, pues, una nueva preocupación ligada a una fase ulterior correspondiente, cuando aparece en Hesíodo el problema de las acciones y de las intenciones que quieren ocultarse para eludir la sanción humana.

Es —podríamos decir— el problema del anillo de Giges (el pastor de Lidia que según cuenta la leyenda podía, gracias a su anillo mágico, hacerse invisible y ser así el autor de las acciones que quisiere, aun de las criminales, absolutamente ignorado por los demás); problema que se presenta para Hesíodo en relación con todo el género humano: ahondamiento y amplificación de la concepción homérica del problema de la justicia, que tienen que vincularse no tan sólo con un mayor grado de madurez de la reflexión, sino también con el cambio y la amplificación del objeto de la misma, en consonancia con una variación de las condiciones histórico-sociales.

La justicia de los tiempos homéricos (como lo han observado ya Hirzel y Max Wundt, y para no nom-

brar otros, Bill y Jaeger) [1] es virtud aristocrática, que concierne al fuerte en sus relaciones con el débil. Virtud de los héroes, para quienes, como dice Ulises en la ODISEA (XIV, 214 sigs.) son nobles los actos de guerra y de aventura, no "el trabajo... ni la actividad doméstica, la cual cría, aseados, a los niños".

En aquel canto de la ODISEA en que el trabajo y la actividad útil para la familia, se presentan como virtudes contrapuestas a las virtudes guerreras, se ve, como bien observa Pasquali, una primera afirmación frente a la moral guerrera y heroica, de otra moral nítidamente distinta, doméstica y económica: primer paso hacia el vuelco que tiene lugar más tarde en Hesíodo, donde hay una substitución (no más una simple contraposición) del apacible y benigno ideal campesino al ideal aventuroso del héroe.

Pero este tránsito, que señala el advenimiento de nuevas clases en el escenario de la historia, entraña otras consecuencias también en lo que concierne al problema de la justicia y de la responsabilidad: problema, no ya restringido a la clase aristocrática de los

[1] Cfr. Hirzel, THEMIS, DIKE U. VERWANDTES, 1907, pág. 170-2; M. Wundt, op. cit., I; A. Bill, LA MORALE ET LA LOI DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE, 1928, pág. 1; W. Jaeger, PAIDEIA, I, 1934.

poderosos, sino extendido a todos los hombres en general [1].

Ahora bien, el poderoso, confiado en su fuerza, es abiertamente insolente, como lo declara Zeus en la ODISEA; no le preocupa la sanción con que pueda alcanzarlo la ley humana, ni siente siquiera la necesidad de ocultarse. Pero el hombre común, siente vivamente esa preocupación y a ella conforma y limita por lo tanto su concepto de responsabilidad, elaborado con el temor de las consecuencias perjudiciales que puedan acarrear sus propias acciones. Es por ello que, cuando se encuentra en conflicto con la ley de la justicia, trata de ocultarse para esquivar la sanción.

Se presenta entonces el problema del anillo de Giges: y se presenta extendido a la multitud de los hombres comunes; de allí pues, la preocupación viva que descubrimos en Hesíodo, para desbaratar las esperanzas de impunidad que abrigan los malvados, y para hacer sentir con todo su peso el dominio de la justicia y de la responsabilidad; he aquí a los treinta mil custodios inmortales de los hombres, que Zeus envía en jira por toda la tierra vestidos de niebla, para observar la con-

[1] También Pettazzoni, LA RELIG. NELLA GRECIA ANTICA, 1921, pág. 53-54, ve en Hesíodo, representante de una clase de trabajadores empobrecidos y vejados, la expresión de una humanidad común a todos los humildes.

ducta de los mortales (OBRAS Y DÍAS, Vers. 252).

Hesíodo utiliza las creencias del animismo y del demonismo primitivo, persistentes y más que nunca vivas en la población de los trabajadores del campo, a los que él mismo pertenece, y modificando por otra parte, la función de los espíritus invisibles que se supone pueblan la atmósfera: no ya llamados a apoderarse de los hombres para dominarlos en su obrar (en cuyo caso hubieran resultado irresponsables) sino solamente para vigilar las acciones (responsables), a fin de llevar noticias a la divinidad castigadora.

De este modo, lo que puede ocultarse a espectadores y jueces visibles no escapa ni se oculta a la invisible omnipresencia y omnividencia de los espectadores y jueces divinos: así la Justicia, hija de Zeus, al tomar asiento junto a su padre, puede también referirle "los injustos propósitos" de los hombres (259); así "el mal consejo resulta pésimo para quien lo delibera. El ojo de Zeus, que todo lo ve y de todo se percata, se detiene cuando le place, también en estas cosas" (266 y sigs.).

La órbita del juicio y de la sanción divina se extiende sin más límites a todas las acciones e intenciones, visibles u ocultas, de los hombres: éstos deben sentirse en todo y siempre, bajo una vigilancia a la

que nada escapa, y tener por este camino, plena conciencia de la propia responsabilidad moral. El juicio y la sanción proceden aún del exterior; estamos sin duda, en la fase de la heteronomía; pero el campo de la responsabilidad se ha hecho ahora tan vasto cuanto es necesario, para que en su universal extensión pueda desarrollarse el concepto de la conciencia moral, como juez interior de todo acto o propósito (sea visible u oculto para los demás), que aplica a todos la propia sanción interior.

Este tránsito del juicio y de la sanción a la interioridad del hombre, se cumple también merced a la intervención de nuevas corrientes religiosas, a través de una elaboración que, sobre el terreno aun de las concepciones teológicas, prepara la posterior afirmación autónoma de la conciencia ética. La transformación del juicio moral de exterior en interior, se va preparando a través de una modificación del concepto de la sanción divina: los Dioses no castigan ya materialmente al culpable mediante otros agentes exteriores a él (elementos naturales o personas ofendidas cuya acción se desencadena por decreto divino); el castigo lo ejecutan por medio de una sanción que en su misma persistente materialidad tiene un valor y una función moral e interior —preludio y prepara-

ción para una sanción de carácter esencialmente espiritual— o sea por medio de su mismo obrar futuro, cuya fatalidad ya decretada ha de grabar en su alma la marca de una pena más profunda.

Por el lazo de dependencia entre las acciones futuras y las ya cumplidas, por el desenvolvimiento ineluctable —desde el primer eslabón de una culpa— de toda una cadena de culpas que el mismo sujeto se encontrará condenado a cometer, la acción delictuosa en el acto mismo que ofende a otras personas, hiere simultáneamente al reo en lo que tiene de más íntimo: su alma y su destino futuro.

Así, el concepto de responsabilidad que, como he dicho antes, nace de la visión o del temor de las consecuencias y repercusiones del propio obrar, abarca aquí toda una órbita que ni Homero, ni Hesíodo, ni el mismo Solón, habían contemplado: la órbita de las relaciones íntimas del sujeto operante consigo mismo. El sentimiento que se despierta en el sujeto, de una condena por su propia culpa; culpa a la cual lo liga el pecado que ha cometido, lo sume en ese profundo estado de agitación y turbación, de pena ansiosa y de desconcierto espiritual, que más tarde presentará Platón como la verdadera y esencial sanción aplicada a la injusticia, como la infelicidad caracte-

rística a la cual el típico y máximo representante de la injusticia, el tirano, es siempre condenado.

Justamente en Platón, vinculado estrechamente a concepciones órfico-pitagóricas, se muestra en forma evidente la dependencia que existe entre la visión ética y las precedentes elaboraciones religiosas. Pero, en la formación del más profundo concepto moral de responsabilidad y conciencia ética, confluyen otras corrientes al lado del orfismo, como se advierte en las tragedias esquilianas, en cuyo concepto del destino destructor (ὀλέθριος μόρος) yo no veo solamente (como lo ve, sin embargo con toda justeza, Pasquali) la prueba de un obscurecimiento del concepto de responsabilidad moral (sumergido también, al igual que toda la primitiva y luminosa civilización jónica en la ola del predominio material y espiritual alcanzado por los reinos asiáticos) que hace necesario un nuevo descubrimiento de ese concepto por parte del mismo Esquilo, en el seno de aquella sociedad continental de los siglos VI y V, iniciadora de un nuevo ciclo histórico.

A mí me parece que hay que reconocer también [1]

[1] Digo "también" entendiendo no desconocer en absoluto, la justísima observación de Pasquali. Pero en el tránsito que opera un país de un grado de civilización a otro, motivado por la llegada de nuevas oleadas

que se presentan nuevos problemas: el despertar, en una de sus primitivas formas (religiosas) del concepto de que la culpa no significa solamente la certeza o el temor de un castigo procedente del exterior, sino también la condena a una subversión y perturbación interiores. Condena puramente íntima, que exige una redención interior, es decir una resistencia activa de la voluntad, un esfuerzo constante para purificarse y liberarse de la tremenda maldición consecuente al pecado original. Así el primero, aun embrionario y obscuro concepto de una responsabilidad frente a sí mismo, que debe adquirir la prioridad y el predominio sobre la responsabilidad frente a los otros, se presenta en diversas formas aunque no exentas de elementos comunes o afines, en el orfismo y en las corrientes religiosas de las cuales Esquilo es una cabal expresión [1].

En Esquilo predomina el concepto de la solidaridad familiar, examinado en el antiguo pensamiento griego por Glotz [2]: el delito del padre se convierte en

de pueblos y de influjos, ocurre siempre que las pérdidas van acompañadas da adquisiciones nuevas, y que el cambio, que bajo determinados aspectos resulta un innegable retraso, significa en otros aspectos un progreso.

[1] En el cual, por lo demás, no faltan tampoco reflejos del orfismo, como por ej. en el frag. 70 (ed. Nauck).

[2] LA SOLIDARITÉ DE LA FAMILLE DANS LE DROIT CRIMINEL EN GRÈCE, 1904. Cfr. también Rohde, PSYCHE, cap. XII, § 4.

un implacable genio vengador (ἀλάστωρ) que constriñe a toda la descendencia al delito.

El sujeto, en quien la culpa engendra la culpa, no es (como más adelante en Platón) el individuo, sino la familia: el primer eslabón, que en el orfismo es el pecado original de los Titanes trasmitido a toda la descendencia humana [1] es, en las corrientes que representa Esquilo, "la acción impía" (δυσσεβὲς ἔργον) de los progenitores, que "genera detrás de sí en su estirpe, otras acciones similares" (AGAMENÓN, 759 y sigs.). Y puesto que este concepto de predestinación y de hado se liga con el de una voluntad divina dominadora, fácilmente se cae de nuevo en la antigua idea de Homero, acaso nunca borrada por completo de la conciencia común, hasta de los siglos sucesivos (no sería difícil encontrar sus trazas aun en nuestros días) [2] de que el hombre sea en todo y para todo, instrumento de

[1] Cfr. Rohde, PSYCHE, cap. X; Kern, ORPHEUS, Berlín, 1920, (y ORPHICORUM FRAGMENTA, 1922); Pettazzoni, op. cit., cap. V. Sobre estos conceptos de pecado y de expiación y sobre su nexo recíproco, cfr. J. Stenzel, METAPHYSIK DES ALTERTUMS, cap. II *(Vortheoret. Metaph.)*; Mondolfo, NOTA SULLA FILOS. PRESOCRATICA, § 4 *(La formazione dei concetti sistematici sul terreno della riflessione morale)*, en Zeller, LA FILOS. DEI GRECI, vol. II.

[2] Por lo demás, basta recordar para documentar la gravedad del problema de la predestinación también en el cristianismo, a San Agustín, el calvinismo y el jansenismo.

la voluntad divina, única verdadera causa y verdadero autor de todas las cosas: Ζεὺς παναίτιος πανεργέτης (AGAMENÓN, 1485); de manera que, también la culpa primera, origen de la destrucción de la familia, pueda no ser más que la ejecución de un decreto divino. "¿A cuáles acciones pueden dar cumplimiento los hombres sin la intervención de Zeus?".

Un fragmento de la tragedia NIOBE más bien acentúa la idea de la irresistibilidad de la culpa originaria, remitiendo explícitamente a un influjo divino o demoníaco, también ese primer eslabón de toda la trágica cadena: "el dios engendra la culpa en los mortales, cuando quiere la destrucción total de una familia". Así la responsabilidad humana, que aparecía afirmada en la concepción de un genio *vengador* de la culpa, tiende a anularse en la derivación que toma el crimen originario, de un influjo demoníaco.

Pero, como en el orfismo la esperanza de redención del alma de su pecado original (σωτηρία τῆς ψυχῆς) no se debilita nunca, sino que a través de la idea de las purificaciones e iniciaciones, puramente rituales, según la cual la liberación se debe a la gracia de los Dioses liberadores (λύσιοι) [1] se va erigiendo luego con los filósofos en la idea de una liberación interior del

[1] Cfr. Rohde, loc. cit.

pecado a fuerza de voluntad y de conducta purificadora; así también en la visión esquiliana no falta el rayo de una esperanza en la revocabilidad de la condena. Y esta esperanza va confiada ya, como bien observa Pasquali al respecto de un pasaje de SIETE CONTRA TEBAS, a la resistencia que el hombre sepa oponer al impulso y a la tentación. A esa resistencia al impulso sanguinario, el coro incita reiteradamente a Eteocles: "reprime el despertar del triste impulso" (687); "pero tú no seas impulsivo" (698); y a la ansiosa pregunta que él le formula: cómo ablandar al destino destructor, el coro responde renovando aún su incitación a la resistencia: "ya que el demonio cambiando el curso de su voluntad, en el correr de muy largo tiempo podría quizás espirar con soplo más plácido" (705 y sigs.).

Concepto religioso que representa la primera forma y raíz de la reflexión moral, expresada después por el sofista Antifontes de Atenas, aun en abono de la incitación a frenar la inmediatez del impulso maléfico: "en la dilación, el tiempo interpuesto aleja, con frecuencia, a la mente de la intención: lo cual ya no es posible una vez consumado el hecho; en cambio puede sí acontecer en la dilación" (frag. 58, Diels).

El demonio, entonces, personificación del impulso

criminal, alimentado por la tradición familiar de la culpa, constituye para Esquilo un discriminante, siendo como un cómplice (συλλήπτωρ) o también (como en el fragmento de NIOBE), el primer inspirador. Pero aun si su acción se encuadra en el marco de universal dependencia de todo cuanto acontece, de la omnipotencia divina causa de todo, (παναίτιος), ella no excusa por completo al sujeto agente, no lo hace completamente inocente (αναίτιος), porque la falta de resistencia de su voluntad es también una causa y una fuente de responsabilidad [1].

De manera que, si bien la responsabilidad humana aparece en Esquilo menos vigorosa y netamente afirmada que en Hesíodo y que en el mismo Homero, no hay duda que el desplazamiento del ángulo visual que aparece testimoniado en sus tragedias, representa un progreso y un ahondamiento. Bajo la forma aun mítica característica también del orfismo, se pasa aquí a un primer concepto de responsabilidad interior del sujeto hacia sí mismo, porque en el sujeto mismo (fa-

[1] Cfr. AGAMENÓN, 1497-1508. Rohde (PSYCHE, cap. XII, 4) aproxima con razón a este concepto esquiliano de la corresponsabilidad del hombre, no ajena sino concurrente con el hado, el posterior concepto estoico del asentimiento que, aun dada la ineluctabilidad del hado, viene a constituir la responsabilidad del sujeto agente. El reconocimiento de tal responsabilidad en el mencionado pasaje de AGAMENÓN está acentuado por Pasquali, un poco más de lo que es en las intenciones de Esquilo.

milia, en la concepción religiosa expuesta por Esquilo; humanidad y luego individuo, en la otra concepción que, del orfismo, desemboca en la doctrina platónica) se verifica el cumplimiento de la sanción. También el juicio moral se apresta a hacerse interior: el concepto de la conciencia ética a través de un largo y fatigoso proceso de elaboración, llega por fin a constituirse afirmándose en el terreno propio de la interioridad y con su propio carácter de espectador atento y juez interior.

La elaboración de este concepto se cumple especialmente a través del pitagorismo, partiendo de los ritos que constituían las reglas religiosamente observadas de la llamada *vida pitagórica*. Particular importancia tenían entre estas reglas los ritos para la purificación de todas las contaminaciones y en especial modo de las pasiones: ritos que representaban en sus orígenes —como ha demostrado Boyancé en un docto estudio [1]— nada más que una lucha contra las potencias demoníacas. Volvemos así a encontrar esas creencias que hemos hallado ya en Homero, ligadas al nacimiento del problema y de la conciencia de la responsabilidad humana.

Entre las otras purificaciones pitagóricas, se nos

[1] P. Boyancé, LE CULTE DES MUSES CHEZ LES PHILOSOPHES GRECS, París, 1937.

manifiestan como importantes las dos que se observaban sistemáticamente por la mañana, en el acto de levantarse, y por la noche, antes de acostarse. La purificación matinal quería librar al adepto a esa vidà, de las perturbaciones provocadas por los sueños nocturnos que eran explicados por la intervención de espíritus o demonios, es decir, como una contaminación demoníaca; la purificación de la noche tenía por finalidad liberar el alma de las perturbaciones del día y del peligro de sueños turbadores y contaminadores. Esta doble purificación tenía como medio de actuación (que se convertirá luego en finalidad esencial) por la mañana: determinar un programa para la jornada; por la noche: un examen de conciencia. La determinación y afirmación de un programa se vinculaba probablemente a creencias mágicas; o sea a la fe en el poder de la palabra que en los ritos mágicos es adoptada como medio y principio de ejecución de todo lo que se desea. Y también el examen de conciencia representa quizás en sus orígenes un rito mágico, en el que la palabra de la confesión debe ejercer su poder liberador y purificador [1].

[1] Sobre el tema de "La Confesión de los Pecados" en los distintos pueblos consúltese los estudios de R. Pettazzoni, en una serie de volúmenes de su colección de STORIA DELLE RELIGIONI, Bologna, Ediz. Zanichelli.

Pero he aquí como, a través de estos ritos mágicos, se viene formando en los pitagóricos una educación de la conciencia moral, especialmente en el rito nocturno del examen de conciencia que, queriendo ser una suerte de confesión de los pecados (formulada quizás al principio ante el jefe de la escuela, cuya autoridad revestía un eminente carácter religioso) implica para cada uno de sus puntos un acto consciente de condena y de repudio. Así la declaración de cada pecado va acompañada de un sentimiento de vergüenza por haber cometido ese pecado, sentimiento en el cual el pecador se reconoce responsable de su culpa y afirma su voluntad de no volver a incurrir en ella en el futuro.

Este sentimiento de vergüenza, no frente a otras personas, sino frente a sí mismo, llega a organizarse con el uso sistemático de la auto-confesión en la formación espiritual de una especie de juez interior, siempre vigilante y presto a pronunciar su sentencia: la conciencia moral. Cuando en el SAGRADO DISCURSO pitagórico [1] se enseña a todo adepto de esa escuela y de esa vida: "avergüénzate frente a ti mismo, más que frente a los otros", el proceso de formación de la con-

[1] Véase A. Delatte en ÉTUDES SUR LA LITTÉRATURE PYTHAGORICIENNE, París, 1915.

ciencia moral ha llegado ya a su resultado fecundo, y no tiene más que trasmitirse a las dos grandes corrientes opuestas que se presentan ligadas con respecto a este punto (y a algunos otros) a la tradición filosófica del pitagorismo: Demócrito por una parte, Sócrates y Platón por la otra.

El examen de sus conciudadanos que Sócrates declaraba en la APOLOGÍA estar realizando constantemente como una misión confiádale por el Dios, era un permanente estímulo y guía para el examen de sí mismos, a que inducía a sus interlocutores. "La vida sin examen es indigna del hombre" decía Sócrates (APOLOGÍA, 37 a.); y la aplicación del precepto délfico "conócete a ti mismo", enseñada por él, era un continuo examen de conciencia en el cual el sentimiento de un deber incumplido debía suscitar la interior vergüenza de sí mismo.

"¡Oh! ¿no te avergüenzas, hombre de bien, —cuenta Sócrates que iba diciendo a todos sus conciudadanos— de ocuparte en multiplicar tus riquezas, y de la fama y de los honores; y de no tener en cambio el menor afán ni preocupación por la sabiduría, por la verdad y por el alma, para hacerla todo lo buena que sea posible?" (APOLOGÍA, 29 y sigs.).

Resuena aquí el eco de la práctica pitagórica del

examen de conciencia y del precepto de avergonzarse ante sí mismo más que ante cualquier otra persona: prueba de la relación que liga a Sócrates con el pitagorismo, testimoniada también por la presencia de pitagóricos de Tebas entre sus discípulos en la que, justamente, ha insistido Burnet [1].

Que el resultado del examen de conciencia sea para cada uno de los discípulos de Sócrates un despertar del sentimiento de la responsabilidad por la propia conducta, aparece con evidencia en la declaración que Platón, en el BANQUETE, pone en boca de Alcibíades, quien dice haber aprendido solamente de Sócrates a avergonzarse de sí mismo (BANQUETE, 216 b).

De donde resulta asimismo la doble naturaleza y función de esta vergüenza que puede llamarse también arrepentimiento, elemento capital de la turbación interior que, según Sócrates y Platón, caracteriza la condición espiritual del culpable; y por otra parte, medio y principio de purificación y liberación del alma. De esta duplicidad que se había ya delineado en el pitagorismo, descienden en Sócrates y Platón dos doctrinas éticas fundamentales: una sostiene que es mejor sufrir la injusticia que cometerla (GORGIAS, 469

[1] Burnet, GREEK PHILOSOPHY, I: *Thales to Plato*, London, 1914.

y sigs.; República, I, 351 y sigs.) y otra que es mejor expiar la culpa que evitar la pena, porque la expiación es como una liberación de la enfermedad que contaminaba el alma (Gorgias, 472, 480; Leyes, 854 y sigs.).

Pero no debe extrañarnos encontrar una máxima que coincide perfectamente con la socrático-platónica del Gorgias y de la República, en la ética del filósofo a quien el simplicismo de los esquemas tradicionales opone, como representante del materialismo a Platón, corifeo del idealismo: Demócrito: "aquel que comete injusticia es más infeliz que quien la recibe" (frag. 45).

También los desarrollos y ampliaciones parciales de este concepto que aparecen en otro fragmento democríteo (el 174) en donde se oponen la serenidad y la satisfacción íntima de lo justo a la zozobra y permanente agitación interior de lo injusto, nos presentan una inspiración perfectamente análoga a la de Sócrates y Platón. "El hombre que cumple siempre de buen grado acciones justas y conformes con las leyes, día y noche se sentirá feliz y seguro y sin afanes; pero quien no tiene en cuenta la justicia y no hace lo que debe hacer, hallará en su propio obrar un motivo de descontento toda vez que reflexione sobre sí mismo y vivirá en el temor y se atormentará".

La explicación de estas coincidencias y concordancias puede encontrarse en la comunidad de vínculos que ambos filósofos habían tenido con la escuela pitagórica, a la que también Demócrito aparece ligado, a estar a una antigua tradición que remonta a su contemporáneo Glauco de Regio y a su discípulo Apolodoro de Citio [1].

El vínculo con el pitagorismo puede reconocerse en Demócrito, no sólo en lo que respecta al atomismo y a su interés por ciertos problemas matemáticos como el de lo infinitesimal [2] sino también especialmente por algunas doctrinas éticas.

Tenemos por ejemplo los fragmentos 37 y 40 de Demócrito (tan lejanos del materialismo) que giran sobre el mismo círculo de ideas que aparecía ya en un fragmento de una comedia de Epicarmo, resabio de concepciones órfico-pitagóricas [3]. Dice Demócrito: "el que prefiere bienes del cuerpo escoge los bienes hu-

[1] Cfr. Diógenes Laercio, IX, 38, por derivación de Trasilo. En Diels, Frag. der Vorsokratiker, 4ª edic. 55 - 5ª edic. 68, A. 1.

[2] Cfr. Mondolfo, L'infinito nel pensiero dei greci, Firenze, 1934, p. III, cap. 6.

[3] Cfr. Mondolfo, L'origine dell'ideale filosofico della vita, Academia de Ciencias de Bolonia, 1938. Acerca de los vínculos de Epicarmo con el pitagorismo, véase Rostagni, Il verbo di Pitagora, Torino, 1924; Mondolfo, Intorno ad Epicarmo, "Civiltà Moderna", 1938, y Zeller-Mondolfo, La filosofia dei greci, II, Firenze, 1938, pág. 635 y sigs.

manos; el que prefiere los del alma escoge aquello que tiene más precio divino" (frag. 37); y: "los hombres no se hacen felices ni con las dotes físicas ni con las riquezas, sino con la rectitud y con la inteligencia" (frag. 40), es decir con los bienes del alma, más arriba exaltados [1].

Epicarmo, en un fragmento (297 Kaibel, B 45 Diels) parafraseado después casi literalmente por Eurípides (frag. 198 Nauck) había escrito: "A aquel que teniendo una vida inmune de desgracias no se esfuerce en dotar a su alma de bellas y buenas cualidades, yo no lo saludaré jamás con el nombre de *beato*, y diré más bien que termina su vida, custodio de bienes para los demás". Con lo que Epicarmo y Demócrito afirman a un tiempo que los verdaderos bienes del hombre son los bienes divinos del alma, y que sólo éstos pueden proporcionar la felicidad duradera que Epicarmo, haciendo uso de un término característico de la *escatología* órfico-pitagórica, identifica con la condición de *beato* o sea partícipe de la eterna felicidad divina.

No es difícil descubrir aquí una afinidad de conceptos también con Sócrates, que en el pasaje citado de la APOLOGÍA, reprocha a sus conciudadanos de que

[1] Análogos conceptos en los fragmentos 170, 171, 187.

se ocupen de las riquezas y de los honores en lugar de la sabiduría, de la verdad y del alma: también Sócrates reproduce la misma contraposición de bienes del alma, verdaderos y divinos, a los materiales y exteriores, falsos y mortales; y considera la inclinación por estos últimos como una culpa que debe engendrar la vergüenza de sí mismo.

Ahora bien: esta vergüenza de sí mismo, que el SAGRADO DISCURSO pitagórico enseñaba a sentir antes que de cualquier otra persona por la propia culpa, viene a desempeñar una función primordial también en la ética de Demócrito, en cuyos fragmentos encontramos repetidamente expuesto y desarrollado este precepto pitagórico. La vergüenza de sí mismo o la voz de la conciencia, representa para Demócrito la solución del problema que hemos llamado del anillo de Giges: no es más una cuestión de impunidad en la que podrá confiar aquel que logra ocultar ante los otros hombres una acción culpable: puesto que lo que puede ocultar ante los demás no puede ocultarlo a su propia conciencia.

Sin duda que ni siquiera Demócrito excluye para la conciencia común el temor al ojo omnividente de los Dioses al que habían recurrido ya Homero parcialmente y Hesíodo totalmente. "Si uno cree que los

Dioses vigilan todo (dice Demócrito) no cometerá malas acciones, ni oculta ni abiertamente" (frag. 112). Pero el punto en que más insiste es el de la conciencia interior, de la vergüenza ante sí mismo.

"Aquel que comete malas acciones debe, por encima de todo, avergonzarse consigo mismo" (frag. 84). "Aunque te encuentres solo no debes decir ni hacer el mal; aprende a avergonzarte de ti mismo mucho más que de los otros" (frag. 244). "No se debe avergonzar uno más frente a la gente que frente a sí mismo; y no debe obrarse mal más fácilmente porque nadie haya de saberlo que si lo supieran todos; sino que sobre todo hay que sentir vergüenza ante sí mismo y grabarse esta norma en el alma para no cometer nunca una acción incorrecta" (frag. 264).

Por eso Demócrito declara aún que "es mejor vituperar las faltas propias que las ajenas" (frag. 60); porque, para el perfeccionamiento moral de la conciencia resulta más útil reconocer las propias culpas que no las culpas del prójimo; pues sólo el arrepentimiento significa una purificación espiritual y el encauzamiento a esa salvación del alma a la cual los pitagóricos dirigían ya todo el esfuerzo de sus reglas de vida. "Arrepentirse por las malas acciones (insiste Demócrito), es la salvación de la vida" (frag. 43).

Naturalmente que ello exige una conciencia del deber: conciencia que debe traducirse en íntima persuasión y, por lo tanto, en vida y energía activa del espíritu; lo cual induce a Demócrito a considerar el problema de la educación ética, como problema de la formación de un conocimiento y de una convicción íntima del deber, que no puede quedar confiada a las sanciones exteriores de los castigos y de las amenazas. "Cuando se quiere inducir a la virtud, obtendrá mejor resultado aquel que dirige exhortaciones y trata de persuadir con razonamientos que aquel que recurre a la fuerza de la ley y de la constricción. En efecto: uno se siente llevado naturalmente a desahogarse en secreto si es únicamente la ley que lo sustrae al cumplimiento de malas acciones; por el contrario, no es natural en absoluto que quien haya sido inducido mediante la persuasión al reconocimiento del deber, cumpla acciones incorrectas ni abiertamente ni en secreto. Y por ello, uno que obra con corrección, guiado por la inteligencia y el saber, deviene hombre de valor y, al mismo tiempo, de juicio seguro" (frag. 181).

En otras palabras: la formación de la conciencia moral es una educación de la voluntad: el conocimiento del deber ha de convertirse en persuasión, o sea en hábito intrínseco del espíritu, capaz de deter-

minar la conducta con seguridad, sin incertidumbre ni peligro de desviaciones. Lo que importa sobre todo en el carácter moral y en las acciones del hombre, es su voluntad: como, por una parte "odioso es, no quien comete una injusticia, sino quien la comete *deliberadamente*" (frag. 89), así recíprocamente "no es verdadera bondad el simple hecho de no cometer acciones injustas, sino el *no querer* siquiera cometerlas" (fragmento 62).

Resuena en estas palabras una anticipación en germen de la afirmación de Kant: "de todo cuanto es posible concebir en el mundo y en general también fuera del mundo, no hay nada que pueda ser considerado incondicionalmente como bueno, a no ser la *voluntad buena*"[1]. Y como para Kant la voluntad buena es aquella conforme con la ley moral, así para Demócrito es la conciencia viva, vigilante, activa del deber, la que está siempre en acción en cualesquiera circunstancias de la vida, en las adversas no menos que en las favorables.

Y esta indefectible actividad de la conciencia del deber es, para Demócrito, espectáculo digno de la más alta admiración: y, así como Kant considera que la

[1] FUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES, pág. 10 y sigs. de la edición de la "Philosophische Bibliothek".

ley moral es en el corazón del hombre fuente de admiración y veneración semejante a la que suscita la contemplación del cielo estrellado sobre nuestras cabezas [1], así Demócrito había ya observado: "es altamente admirable que un hombre aun en medio de las desventuras, no abandone la idea del deber" (frag. 42).

Pero encontramos en él también otro antecedente de Kant, en un elemento más substancial o sea, un presentimiento del imperativo categórico, en donde la voz interior de la conciencia moral se manifiesta con un carácter de obligación: *tú debes*. El fragmento 41 dice: "Abstente de las culpas no por miedo, sino porque *se debe*".

Con este precepto se llega a una expresión muy alta de la ley moral: la responsabilidad y la conciencia ética han encontrado ya en el pensamiento antiguo una afirmación digna de admiración, tanto más cuando tenemos presente los humildes orígenes que la han preparado y hecho posible.

Se ha operado pues, un gran tránsito desde las primitivas creencias demoníacas a esta afirmación de la conciencia ética como ley del deber, fundándose es-

[1] Crítica de la razón práctica, pág. 205 y sigs., de la edición de la "Philosophische Bibliothek".

pecialmente en las prácticas rituales de la vida pitagórica.

Y el haber sabido cumplir este admirable progreso en tan breve lapso de tiempo es una prueba (entre tantas) de ese impulso vital del pensamiento helénico del cual suelen hablar los historiadores, no sin razón, como del *milagro griego.*

II

SOCRATES

Al comienzo de nuestro siglo decía V. Brochard en su ensayo sobre la obra de Sócrates: "Mucho se ha escrito acerca de Sócrates y lo mismo ocurrirá en el futuro. La fisonomía de Sócrates, por la misma incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento, no dejará jamás de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma que exige su interpretación, y sin duda la última palabra acerca de este problema nunca será dicha"[1].

Previsión fácil (realizada hasta ahora, y destinada a realizarse aún en el porvenir) que podría interpretarse también como una confesión de la inutilidad del trabajo de los historiadores para descifrar un enigma que nunca será resuelto de un modo decisivo. Pero aun cuando un problema histórico no admite una solución definitiva, hay sin embargo una tarea para los historiadores: lograr una solución más satisfactoria que las presentadas hasta entonces, que ofrezca otra

[1] V. Brochard, Estudios sobre Sócrates y Platón, Edic. Losada, Buenos Aires, 1940.

base para progresos ulteriores. Y en efecto, también para el problema de Sócrates parece que estamos encaminados desde hace algún tiempo hacia una explicación más correcta que las anteriores.

Hay que tener presente un hecho fundamental: que para Sócrates la filosofía ha sido su vida misma, la razón de toda su actuación, y hasta de su desafío y aceptación de la muerte; de manera que no puede resultar satisfactoria una reconstrucción de su pensamiento que no alcance a explicarnos la consagración de toda una vida, a costa también de la muerte, ni tampoco una acción espiritual tan profunda como la ejercida por él sobre espíritus tan diferentes como los de Platón y Antístenes, Euclides y Jenofonte, los exdiscípulos de Filolao y Alcibíades, etc.

Todo esto queda insoluble en el Sócrates que delínea Brochard: acuciado, sí, por un afán de definición científica de los conceptos, pero consciente de su propia insuficiencia para llegar más allá de una discusión puramente crítica y negativa, y convirtiendo la afirmada identidad entre virtud y ciencia en un cálculo de los provechos materiales y sensuales, es decir, en un utilitarismo grosero, que el propio Brochard declara "*une conception terre-à-terre de la moralité*". Al convertir lo que Zeller más justamente llamaba el

"eudemonismo" de Sócrates, en un utilitarismo (como hizo también Gomperz), o al negar que el prodigarse de Sócrates en la discusión guarde semejanza con un apostolado de ciencia porque (dice De Ruggiero) él tenía sólo un método de duda y no una doctrina para predicar al mundo, no se explica ni su vida ni su muerte, ni su supervivencia inmortal por la devoción de discípulos como Platón, que ha perpetuado su memoria para la posteridad.

Pero al lado de estas interpretaciones insatisfactorias, en el siglo XX se ha vuelto a poner de relieve con mayor insistencia un rasgo fundamental del carácter de Sócrates, que quizás pueda ofrecer la palabra del enigma; es decir, su inspiración religiosa y mística. Un historiador eminente de la filosofía griega, John Burnet, en la tentativa de demostrar su tesis (sin embargo, inaceptable) de que Sócrates fuera, por derivación del pitagorismo, el verdadero autor de la teoría de las ideas, ha insistido justamente sobre el hecho de que algunos pitagóricos de Tebas y de Flionte (Simias, Cebes, Feronda, Ejécrates, etc.), ex discípulos de Filolao, después de la salida de éste buscaron en Sócrates al maestro que pudiera satisfacer sus exigencias religiosas y místicas. Y el rasgo de la honda religiosidad de Sócrates (ya puesta de relieve, en el si-

glo XIX, por Zeller, Labriola y otros) y hasta de su misticismo (que Labriola negaba) resulta de singular eficacia esclarecedora en las reconstrucciones más profundizadas y acertadas de su figura histórica, de Zuccante y Melli a Festugière, De Sanctis, etc. [1].

Pero hay que avanzar un paso más (como ya intentó muy oportunamente Martinetti en su importante

[1] Me parece útil agregar las indicaciones bibliográficas de las obras mencionadas en el texto y además algunas entre las más importantes que se han publicado en nuestra época sobre Sócrates: E. Zeller, PHILOSOPHIE DER GRIECHEN, II, (traduc. al francés por Boutroux, París, Alcan; trad. italiana en preparación); Th. Gomperz, GRIECHISCHE DENKER, II (trad. al francés, París, Alcan; al italiano, Firenze, La Nuova Italia); A. Labriola, LA DOTTRINA DI SOCRATE, Napoli 1871, reedit. por Croce, Bari, Laterza; A. Fouillée, LA PHILOSOPHIE DE SOCRATE, vols. 2, París 1874; E. Boutroux, SOCRATE, FONDATEUR DE LA SCIENCE MORALE, 1883 (reed. en "Études d'hist. de la philos.", 1901); K. Joel, DER ECHTE U. D. XENOPHON T. SOKRATES, 3 tom. Berlín 1891-1901; C. Piat, SOCRATE, París 1900; V. Brochard, L'OEUVRE DE SOCRATE en "Étud. de philos. anc. et mod." (traduc. ahora al castellano, ed. Losada, B. Aires 1940); G. Melli, SOCRATE, en "Atene e Roma" 1903, y Lanciano 1921; G. Zuccante, SOCRATE, Torino 1909; H. Maier, SOKRATES, Tübingen 1913; A. Busse, SOKRATES, Berlín 1914; J. Burnet, GREEK PHILOSOPHY, I, *Thales to Plato*, London 1914 y 5ª ed. 1932 (sobre él: Robin: SUR UNE HYPOTHÉSE RÉCENTE RELATIVE Á SOCRATE, en "Rev. étud. gr." 1916; Ad. Levi, SOCRATE O PLATONE?, "Riv. di filologia" 1918); J. Stenzel, SOKRATES en Pauly-Wissowa-Kroll, "Real Enzykl."; C. Ritter, SOKRATES, Tübingen 1931; G. Tarozzi, SOCRATE, Roma 1932; A. E. Taylor, SOCRATES, London 1932; A. J. Festugière, SOCRATE, París 1934; G. de Ruggiero, LA FILOSOFIA GRECA, vol. I, Bari 1934; H. Kuhn, SOKRATES, Berlín 1934; G. Calogero, SOCRATE, en "Encicl. ital." 1936; G. de Sanctis, STORIA DEI GRECI, vol. II, Firenze, "Nuova Italia", 1939; P. Martinetti, SOCRATE, Milano 1939.

ensayo), si queremos lograr una visión unitaria de la personalidad de Sócrates; es decir, darle una posición central en su espíritu a esa religiosidad cuya luz puede proyectar rayos sobre cada aspecto de su actividad y doctrina, e iluminarlos y vincularlos a todos en una unidad sistemática y orgánica.

No hay que olvidar que la distinción más sustancial, quizás, entre los sofistas y Sócrates está constituída por la visión que tienen respectivamente de la tarea del filósofo y maestro: actividad profesional utilitaria para aquéllos, misión sagrada e imperativo categórico para éste. Sócrates vuelve al concepto de la filosofía como misión religiosa, que habían tenido ya los pitagóricos y Parménides; pero acentuando todavía más la idea de la obligación moral que incumbe al filósofo de cumplir con su deber de maestro aun a costa de la vida.

Hay en la Apología de Platón (29-30) un pasaje de trascendencia fundamental a este respecto. Dice Sócrates a sus jueces:

"Si aun me dijerais: Sócrates, no escuchamos a tu acusador, y te dejamos en libertad, pero con la condición de que no pases más tu tiempo en investigar y filosofar; de otra manera, si te sorprendemos, tendrás que morir — si me libertaseis con esta condición, yo os contestaría: mis queridos

Atenienses, os saludo; pero obedeceré a Dios antes que a vosotros y a cualquier otro, diciendo según mi costumbre: hombre... ¿no tienes vergüenza de ocuparte en las riquezas para multiplicarlas, y en la fama, y en cambio no tienes ningún cuidado y preocupación por la sabiduría, por la verdad y el alma, para hacerla buena en la medida de lo posible? Y si alguien entre vosotros me contesta que sí, que tiene cuidado de ella, no le dejaré tan pronto, sino interrogaré y examinaré e investigaré; y si me parece que no tiene virtud, a pesar de que lo afirma, le reprocharé que menosprecia lo que tiene mayor valor, y estima lo que es vilísimo. Y esto haré con jóvenes y viejos, ciudadanos y extranjeros, con cualquier persona que encuentre.

"Pues esto es lo que el dios me ordenó; y creo que no tenga bien mayor vuestra ciudad que este servicio que yo hago a Dios, esta costumbre que tengo de ir en torno vuestro y exhortaros, jóvenes o viejos, a no tener mucho cuidado del cuerpo y la riqueza sino más del alma para hacerla mejor... Y agregaré: Atenienses, ya sea que me absolváis o no, yo no haré de otra manera, ni aun si tuviera que morir mil veces".

Este concepto de una misión sagrada implica en Sócrates un culto de la filosofía como camino de purificación del alma, según el concepto afirmado ya por los pitagóricos y los eleatas, y vinculado además por los pitagóricos con la práctica cotidiana del examen de conciencia. El cual era también un ejercicio conti-

nuo del conocimiento de sí mismo: conciencia de las propias faltas, que se despertaba con la exigencia interior de pureza, por la cual el SAGRADO DISCURSO pitagórico incitaba a sentir vergüenza ante sí mismo más que ante cualquier otra persona.

Un eco de este precepto resuena en la pregunta de Sócrates a cada conciudadano suyo: "hombre, ¿no tienes vergüenza...?" cuya eficacia está atestiguada por la declaración de Alcibíades en el BANQUETE (216 bc) de Platón: "solamente con este hombre me ha ocurrido lo que nadie pudiera creer de mí: avergonzarme. Solamente ante él me avergüenzo, y por eso huyo de él. Y a veces quisiera que no estuviese más entre los hombres; pero sé que si esto pasara, experimentaría el dolor más agudo".

Es el despertar de la conciencia, que la filosofía alcanza con Sócrates en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual; y se afirma por el dictamen del oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. Pero no ya en el sentido originario: sabe que eres mortal y no debes pensar en cosas divinas; sino, por lo contrario, sabe que tienes un alma divina y debes purificarla de todo lo que es indigno de su naturaleza y tarea. Por eso "la vida sin examen es indigna del hombre" (APOLOGÍA, 37 a), en tanto el conocimiento de sí mismo

significa la condición, más bien la esencia misma de la sabiduría y la virtud, que solas transforman en mejor a cada uno de nosotros (CARMIDES, 164; ALCIB. PRIMERO, 128-133).

Conócete a ti mismo, significa: adquiere conciencia de tu fin ideal y de tus faltas reales: la primera entre todas es la falta de conocimiento verdadero, que se esconde bajo la pretensión de sabiduría. Saber que no se sabe, es decir, adquirir conciencia de los problemas que escapan a la pretendida sabiduría, he ahí el primer resultado del examen y conocimiento de sí mismo: primera sabiduría verdadera.

"Querefón (narra Sócrates en la APOLOGÍA, 21), habiendo ido una vez a Delfos, tuvo la osadía de preguntar al oráculo si había alguien más sabio que yo. Y la Pitia le contestó: nadie. Al oír esta palabra, yo pensé: ¿Qué quiere decir el Dios? ¿qué es lo que esconde bajo sus palabras? Pues tengo la certeza de no ser sabio, ni mucho menos. Entonces ¿qué quiere decir al afirmar que yo soy el más sabio entre los hombres? Y largo tiempo estuve pensando qué era lo que quería decir. Después me puse a indagar. Interpelé a uno de los que pasan por sabios, y dije para mí mismo: ahora voy a desmentir el vaticinio, y a mostrar al oráculo que éste es más sabio que yo, aunque haya dicho que yo lo soy. Pero, al examinarle, he aquí lo que me ocurrió. Al conversar con él descubrí que parecía, sí, sabio a

muchos hombres y sobre todo a sí mismo, pero que no lo era. E intenté demostrarle: tú crees ser sabio, y no lo eres... Al irme, pensé: de veras que yo soy más sabio que él, pues nadie entre nosotros sabe nada bello y bueno, pero él cree saber y no sabe; yo no sé, pero tampoco creo saber. Y por esta pequeñez parece que yo soy más sabio, porque no creo saber lo que no sé".

La conciencia de su ignorancia representa para el hombre una verdadera sabiduría, en tanto por ella su espíritu se purifica del error; en cambio (dice Platón en el SOFISTA, 229 b) "me parece ver una especie de ignorancia, que es la más grande y peligrosa, y tiene por sí sola un volumen igual que todas las otras juntas. —¿Cuál es? —Aquella que no sabe y cree saber, pues origina todos los errores que cometemos con nuestra inteligencia".

Contra esta ignorancia, entonces, tiene que desarrollarse la *refutación*, parte inicial de la *ironía* socrática, que tiene la función de llevar a los otros hacia la conciencia de su ignorancia, es decir, hacia una purificación espiritual de los errores; y por eso no llega a una conclusión positiva, sino a un resultado negativo, aunque preparatorio de una investigación reconstructiva, a semejanza de la duda metódica de Descartes.

"He aquí, por Hércules (dice Trasímaco en la REPÚBLICA, 337 sigs.), la ironía habitual de Sócrates. Yo sabía, y lo dije antes a esta gente, que tú no habrías querido contestar, sino que habrías usado la ironía, y hecho cualquier cosa antes que contestar, si alguien te interrogara. Esta es tu costumbre: nunca contestar, sino, cuando otro contesta, tomar su discurso, y refutarlo... He ahí la sabiduría de Sócrates".

Trasímaco personifica a aquellos que no comprendían la tarea de purificación espiritual que tenía la refutación para Sócrates, como también, según Proclo (IN PARMENIDEM, I, 7) para los eleatas y especialmente Zenón: "Zenón refutaba a los que afirmaban la pluralidad de los entes y purificaba su pensamiento de la tendencia hacia lo múltiple, pues la refutación es una purificación y liberación de la ignorancia y un encaminamiento hacia la verdad". Pero para Sócrates, como para los pitagóricos, la purificación y liberación de los espíritus, era una exigencia religiosa: una misión sagrada (dice la APOLOGÍA) que le había sido confiada por Dios; pues sólo mediante ella un espíritu cegado por el error puede reconquistar su vista, y hallar el camino de la verdad y del bien, es decir, encontrar su salvación.

Platón ha explicado muy bien esta exigencia del método socrático en el SOFISTA (230):

"Para algunos parece que cualquier ignorancia sea involuntaria, y que nadie querría nunca intentar aprender lo que ya cree saber, de manera que la forma de educación exhortativa a duras penas es algo provechosa. Ahora bien, cuando alguien cree decir algo bueno acerca de cualquier asunto, y no dice nada, ellos le van interrogando y, ligando sus opiniones mediante razonamientos, le demuestran que están en contradicción consigo mismas sobre el mismo asunto, al mismo respecto y en el mismo sentido. Entonces ellos, al reconocerlo, se enojan consigo mismos y se hacen benévolos con los demás, y se liberan así de opiniones ásperas por la más segura de todas las liberaciones para quien la experimenta. Pues aquellos que los purgan, piensan de la misma manera que los médicos del cuerpo, que no creen que éste pueda utilizar el alimento que se le ofrece, antes de que haya echado afuera el obstáculo que tiene adentro. La misma persuasión tienen los médicos del alma, es decir, de que ésta no puede utilizar la enseñanza, antes que la refutación, llevando al refutado a sentir vergüenza, no le haya sacado las opiniones que le impedían aprender, y le presente puro y convencido de saber sólo lo que sabe de verdad, y nada más".

Pero el SOFISTA considera aquí solamente los efectos intelectuales de la refutación, sin hablar de los morales, que no eran de menor profundidad, como muestran con singular evidencia las declaraciones de Alcibíades en el BANQUETE (216): "Cuando escucho sus discursos, el corazón me salta en el pecho mucho

más que a los coribantes, y estallo en lágrimas... Los discursos de este Marsías muchas veces me han impresionado de tal manera, que me parecía no valer la pena de vivir en mi condición... Sólo con él me ha ocurrido avergonzarme de algo". Purificación moral, entonces, al mismo tiempo que intelectual: liberación por la cual luego el espíritu se halla puro y dispuesto para la verdadera actividad que le compete.

En lo que respecta al conocimiento, la refutación, al engendrar una duda metódica, se convierte en preparación necesaria y en estímulo para la investigación, así como Sócrates se la explica a Menón. Dice Menón en el diálogo platónico que lleva su nombre (80):

"Oh Sócrates, me dijeron, antes de que yo te conociera, que tú nada haces, sino poner en embarazo a ti mismo y a los otros, a fuerza de sembrar dudas en la cabeza tuya y en la de los demás. Me pareces un torpedo marino, que deja aturdido a todos los que le tocan. Tú me produjiste un efecto parecido; me has aturdido el alma, y no sé ya que contestarte. —Yo (contesta Sócrates) soy parecido al torpedo, si estando aturdido puedo producir en los demás el mismo aturdimiento; pues no se trata de que yo esté seguro y siembre dudas en la cabeza de los otros, sino que por estar yo mismo más lleno de dudas que cualquier otro, hago dudar también a los demás".

La ironía de Sócrates simula en el momento aceptar la interpretación puramente negativa de la refutación, en la que Menón expresaba la incomprensión común acerca del método socrático; pero después de haber refutado el error del esclavo, interrogado acerca del teorema de Pitágoras, Sócrates observa:

"El esclavo creía saber y contestaba como uno que sabe, y no tenía siquiera una mínima duda; ahora la tiene; no sabe ni cree saber... Pero ¿no sabe ahora más que antes? Y al tornarle lleno de dudas y de aturdimiento, ¿le hicimos daño? —No. —Más bien me parece que lo hemos encaminado hacia el descubrimiento de cómo es el problema; pues ahora aunque no sabe, puede buscar con gusto; mientras que entonces, sin reflexionar, y convencido de hablar con razón, habría afirmado que un cuadrado doble debe tener doble su lado. —Así es. —Entonces ¿piensas que se había puesto a buscar y aprender lo que creía saber ya, de no sobrevenirle la duda, la conciencia de su ignorancia, y el deseo de saber? —No creo. —De manera que ese aturdimiento le ha sido útil" (MENÓN, 84).

La refutación, pues, representa la operación preliminar necesaria para encaminar el espíritu hacia el descubrimiento de la verdad: sólo el espíritu purificado y liberado del error puede cumplir una investigación verdadera, desarrollando rectamente su capacidad intrínseca. La investigación resulta así para Sócrates,

ejercicio de un poder congénito, que ante todo tiene que ser liberado del obstáculo que le oponen los prejuicios y los errores, a fin de que pueda dar a luz su producción genuina: así, después de la refutación, se presenta la segunda parte del método socrático, la *mayéutica*, o arte del parto.

"¿No has oído decir (pregunta Sócrates en el TEETETO, 148 sigs.) que yo soy hijo de una partera muy hábil y nombrada, Fenareta? —Sí. —¿Y oíste decir también que me ocupo del mismo arte? —Esto no. —Pues bien, sabe que así es la verdad. Reflexiona en lo que concierne a las parteras y comprenderás mejor lo que quiero decir... Las mujeres encinta ¿no es natural y necesario que las reconozcan mejor las parteras que las otras? —Ciertamente. —Además, las parteras tienen brebajes, y pueden por sus encantamientos estimular los esfuerzos del parto o (si quieren) suavizarlos, y facilitar el alumbramiento de aquellas que penan en librarse, y favorecer el aborto cuando resulte un feto prematuro. —Es cierto. —Ahora bien, mi arte de partear se asemeja en todo al de ellas, sólo que difiere por aplicarse a los hombres y no a las mujeres, y concierne a sus almas y no a sus cuerpos. Sobre todo en mi arte hay lo siguiente: que se puede por todos los medios probar si el pensamiento del joven tiene que parir algo fantástico y falso, o genuino y verdadero. Por otra parte tengo de común con las parteras, que yo soy estéril en sabiduría, y se me puede reprochar lo que muchos me reprochan, es decir, que pregunto a los otros, pero no contesto nada

acerca de nada por falta de sabiduría. Y esta es la causa: que Dios me impone el deber de ayudar a parir a los otros, pero me lo impide a mí. Entonces no soy sabio, ni tengo descubrimientos dados a luz por mi alma, sino que los que están conmigo parecen al comienzo ignorantes, pero después... hacen un progreso admirable... Sin embargo es claro que nada aprendieron de mí, sino que ellos son quienes hallaron por sí mismos muchas y bellas cosas, que ya tenían en posesión".

La afirmación de su esterilidad y falta de sabiduría no constituye solamente una expresión de la ironía socrática, sino que quiere expresar también la característica de su método, que estimula la investigación en vez de ofrecer doctrinas ("Dios me impide parir"), en la convicción de que el interrogado extraiga de veras sus contestaciones y descubrimientos del interior de su espíritu.

"Mira (dice Sócrates en el MENÓN, 84 sigs.) cómo este joven contesta buscando conmigo, y cómo llega a encontrar... mientras que yo no hago nada más que interrogarle, sin enseñarle nada. Observa si alguna vez encuentras que le enseño o le muestro algo en lugar de preguntarle simplemente acerca de lo que piensa por sí mismo. Y por eso le ocurre tener ciencia, si se le pregunta de manera verdadera, y la extrae de su interior sin que nadie le enseñe".

Pero no hay que pasar por alto esta frase de apariencia inocente: "si se le pregunta de manera verda-

dera", porque en ella está la clave del enigma. Ella explica la confesión singular de Teeteto: "por tu medio yo dije más de lo que tenía dentro de mi pensamiento" (TEETETO, 210). La interrogación "verdadera", del verdadero maestro, es en realidad un método de enseñanza y de instrucción: pero de una instrucción activa, que se ejerce sin parecer, como estímulo, guía y sugestión disfrazada.

Sin embargo, este método supone y afirma la existencia en el interrogado de una potencia espiritual intrínseca, y al convertirla de potencia en acto tiene que considerar existente ya, en su espíritu, cierto saber congénito: en otras palabras, el método socrático de la mayéutica contiene en germen, más o menos conscientemente, la convicción que Platón expresa en su teoría de la reminiscencia.

Pero para Sócrates ese saber congénito no puede referirse al mundo exterior físico, que aprehendemos mediante la experiencia sensible, sino a nuestro mundo interior humano o moral. El desplazamiento de la investigación desde el mundo natural hacia el humano, que se había efectuado ya con los sofistas por motivos prácticos y de utilidad (preparación de los jóvenes para la vida política), vuelve a afirmarse con

Sócrates por una exigencia esencialmente teórica y ético-religiosa: la posibilidad de la ciencia y su papel de purificación espiritual.

La ciencia tiene que presentar un carácter de universalidad, resultar válida para todos, mientras que la experiencia sensible, de acuerdo con lo que había mostrado Protágoras, parece relativa a cada sujeto individual y a su condición momentánea: fuente de mudable opinión, no de ciencia firme.

Opiniones, no ciencia, resultaban, en efecto, en sus contrastes recíprocos, todas las teorías de los naturalistas, según la observación que Jenofonte (MEMORIAS, I, 1) atribuye a Sócrates:

"El se maravillaba de que no se viera claramente que para los hombres no hay posibilidad de resolver problemas parecidos (los de la naturaleza), pues los mismos que se jactan de saber razonar acerca de ellos, no concuerdan mutuamente, sino que pelean entre sí como locos. Unos creen que el ser es uno solamente; otros que es una pluralidad infinita; unos, que todo está en movimiento perpetuo, otros, que nada se mueve nunca; unos, que todo nace y perece, otros, que nada nace ni perece jamás".

En cambio, acerca de las cosas humanas encontraba, dentro de nuestra conciencia misma, la existencia de principios universales (conceptos, leyes), alcan-

zables por el examen, la reflexión y la discusión. Por eso, dice Jenofonte (MEMORIAS, I, 1):

"El razonaba siempre de cosas humanas, buscando qué es la piedad y la impiedad, qué es lo bello y qué lo feo, qué es lo justo y qué lo injusto, qué es la sabiduría y qué la locura, qué es el valor y qué la vileza, qué es el Estado, qué el hombre de Estado, y así otras cosas, cuyo conocimiento juzgaba caracterizar al hombre capaz, y cuya ignorancia creía definirse justamente como condición de esclavitud espiritual".

Su investigación no quería desarrollarse acerca de lo mudable, objeto solamente de la opinión, sino de lo inmutable, objeto de la ciencia, es decir, lo universal, la esencia. Como dice Aristóteles (METAFÍSICA, I, 6, 987), "Sócrates discutía solamente acerca de las cosas morales, y no se interesaba en absoluto por la naturaleza; y en las cosas morales buscaba lo universal, siendo el primero en tomar por objeto de su pensamiento las definiciones".

Y agrega Aristóteles en otro lugar de la METAFÍSICA (XIII, 4, 1078): "él tenía razón en buscar las esencias (lo que es cada cosa), pues quería razonar; y el principio de los razonamientos está constituído por la esencia de las cosas".

La esencia, lo universal, es decir, lo que hay de común en las particularidades, representa la unidad

de la especie: por eso se afirma vigorosamente en Sócrates una exigencia de unidad para el conocimiento verdadero. Unidad del concepto a través de la multiplicidad de las cosas y los hechos: he ahí lo que busca la ciencia.

"Yo buscaba (dice Sócrates en el MENÓN, 72 sigs.) una virtud única, y encuentro ahora un enjambre. Y sirviéndome de esta imagen del enjambre, si te pregunto: ¿cuál es la naturaleza de las abejas?, contestarás que hay muchas abejas y de muchas especies. Pero... si te pregunto: ¿qué es aquello por lo que las abejas no son distintas, sino que son todas abejas?... Y en cuanto a las virtudes, el asunto ocurre de manera parecida: aunque hay muchas y de muchas especies, en todas resplandece una esencia común, por la cual son todas virtudes... Si alguien preguntara: ¿qué es la figura?..., sin duda encontramos muchas figuras distintas; pero no es esto lo que quiero, sino que, puesto que a todas, a pesar de su oposición recíproca, las llamas figuras,... yo quiero saber lo siguiente: ¿qué es lo que llamas figura? ¿no entiendes que yo busco lo que hay de igual en lo redondo, en lo recto y en todas las otras figuras?".

Así se perfila el camino de la ciencia en el pasaje de la multiplicidad de los particulares a la unidad de lo universal, por la *inducción*, y en la determinación exacta de ese universal por la *definición:* los dos elementos del método científico, cuyo mérito Aristóteles

(Metafísica, XIII, 4, 1078) declara pertenecer a Sócrates. "Dos cosas se pueden con derecho atribuír a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones de lo universal: pues ambas conciernen al principio de la ciencia".

De lo que Sócrates no parece todavía darse cuenta (a pesar de la recordada tesis de Burnet), es que al declarar que el conocimiento verdadero o ciencia tiene que constituírse por los universales (conceptos), implicaba ya en su gnoseología la tendencia hacia una ontología idealista. El método de investigación de Sócrates representaba un encaminamiento hacia la doctrina ontológica de Platón. Más bien, puede decirse que cierta afirmación de una realidad objetiva de ideas, cuya existencia y fuerza los hombres tienen que reconocer, aparece por lo menos implícita en Sócrates para las ideas éticas, y especialmente la fundamental, es decir, la idea del bien.

Pero esta idea en el pensamiento de Sócrates no debe interpretarse como objeto de pura contemplación intelectual de parte del hombre, sino también de amor, de manera que su conocimiento se convierte en fuerza motriz y directora de la actividad espiritual y práctica del hombre. Así puede decirse que la virtud es ciencia, y recíprocamente que la ciencia es virtud. De acuerdo

con el testimonio de Aristóteles, "creía Sócrates que las virtudes eran razón, considerando que todas eran ciencia... y afirmaba hasta lo extremo, recurriendo a la razón, que donde hay ciencia no puede faltar el dominio de sí mismo, pues nadie que tenga inteligencia obra en contra de lo mejor, o si acaso lo hace es por ignorancia" (ETICA NICOM., VI, 13, 1145 y VII, 2, 1146).

Ciencia significaba para Sócrates dominio de sí mismo, es decir, no pura contemplación, sino también acción. El conocimiento de la verdad resulta conocimiento verdadero, en tanto se convierte en convicción, que implica y determina la tendencia activa, es decir, tiene y desarrolla un carácter impulsivo, motor y director de acción práctica. En este sentido tenemos que interpretar el pasaje de Jenofonte:

"El que sabe de qué manera tenemos que honrar a los Dioses, nunca juzgará que le convenga hacerlo de una manera diferente. —No, en verdad. —Y uno que sepa lo que tiene que hacer, ¿crees que pueda juzgar que le convenga no hacerlo? —No creo. —¿Y conoces a alguien que haga cosas diferentes de las que juzga necesario hacer? —No. —Entonces, los que saben lo que las leyes ordenan, hacen cosas justas. —Sin duda. —Entonces definiremos rectamente como hombres justos a aquellos que saben lo que las leyes ordenan" (MEMORIAS, IV, 6).

"Los que saben" son los *sabios*, cuyo concepto —para Sócrates así como para todos los griegos— no se refiere al intelecto abstracto, sino a la vida integral del espíritu. La interpretación corriente, que atribuye a Sócrates la teoría de que el puro razonamiento abstracto tiene que dirigir la conducta práctica del hombre (ética intelectualista) pasa por alto la polémica del filósofo contra la opinión común, que separa y coloca en mutuo contraste la inteligencia (convertida en fría contemplación abstracta) y los impulsos (que entonces resultan irracionales). Contra esta separación y oposición, Sócrates afirma la unidad e identidad entre la razón y la fuerza del carácter.

"La mayoría de los hombres (dice Sócrates en el PROTÁGORAS, 352) tiene acerca de la ciencia la opinión siguiente: que ella carece de fuerza activa y de poder como para dirigir y ser soberana; no piensan sólo que se encuentre en una condición parecida, sino también que, a menudo, a pesar de estar la ciencia presente en el alma de un hombre, no domine ella, sino algo distinto, ora la impulsividad, ora el placer, ora el dolor, ora el amor, a menudo el miedo; y juzgan en todo y por todo a la ciencia como a un esclavo, arrastrado de uno a otro lado por los otros. Entonces ¿también a ti te parece lo mismo, o te parece que la ciencia es una bella cosa, capaz de dominar al hombre de manera que, si uno conoce lo que es el bien y lo que es el mal, no pueda ser vencido por

nada, ni que obre de manera distinta de la que manda la ciencia, sino que basta la sabiduría sola para ayudar al hombre?".

Claro está, entonces, que esta ciencia o *sabiduría*, de la que habla Sócrates, no es puro conocimiento separado de la energía activa del carácter, sino todo un hábito o forma espiritual, que conforma y gobierna toda la vida: justamente, esa "energía espiritual de Sócrates, cuya afirmación se presenta con una interpretación unilateral en su discípulo Antístenes, quien quiere oponerla a la ciencia. En cambio Sócrates, al aceptar en su misticismo el concepto pitagórico de la ciencia como camino de purificación y liberación espiritual, llega a presentar ya esa idea del *sabio*, que dominará más tarde en la filosofía post-aristotélica: idea de un hábito y ejercicio de autodominio, en que la ciencia o sabiduría se identifica con la fuerza del carácter, y la falta de ella con la debilidad espiritual, que transforma al hombre en esclavo de los impulsos irracionales.

Por eso el error y la culpa pueden considerarse como una falta de ciencia o sabiduría, es decir, una ignorancia; y puede afirmarse la sentencia característica de Sócrates, de que "nadie peca voluntariamente".

La culpa está en la ignorancia, en tanto implica y representa una mala orientación espiritual.

"Yo creo que nadie entre los sabios concederá que alguien incurra en culpas por su propia voluntad, ni espontáneamente se haga culpable de acciones feas y malas; sino que saben que todos los que llevan a cabo acciones feas y malas, las hacen sin quererlo" (PROTÁGORAS, 345). "Nadie que sepa o crea que hay cosas mejores de las que hace, y que están a su alcance, sigue haciendo las que hace, al conocer la posibilidad de otras mejores; y el dejarse vencer por sí mismo no puede ser sino ignorancia, y el llegar a vencerse a sí mismo no es sino sabiduría... Ahora bien, la ignorancia ¿no decís que es lo siguiente: tener falsa opinión y equivocarse en asuntos de gran trascendencia? ¿Y decía yo algo distinto de esto al afirmar que nadie por propia voluntad va al encuentro de los males o de lo que crea ser mal?" (PROTÁGORAS, 358).

Resulta evidente que la opinión acerca del bien y del mal, considerada por Sócrates, no representa sólo un juicio intelectual, sino también un impulso y una tendencia. La concepción socrática es concepción de una inseparabilidad entre conocimiento y tendencia, unidad de inteligencia y voluntad. Sin esta unidad e inseparabilidad no podría la refutación resultar una purificación del espíritu: una acción parecida implica necesariamente un carácter activo, no contemplativo, de la sabiduría. Sabiduría, dice Sócrates, es "vencerse

a sí mismo"; ignorancia, en cambio, "ser vencido por sí mismo": por un sí mismo inferior, que prevalece y triunfa sobre el superior.

Esta no es ética intelectualista, sino visión de una lucha interior entre dos fuerzas opuestas: el yo inferior de las pasiones y los deseos irracionales (causa de la ceguera espiritual y la intemperancia, que es esclavitud del espíritu y obstáculo para la ciencia), y el yo superior de la temperancia y autodominio, que representa una condición no solamente de la inteligencia, sino también de la voluntad: visión clara y conducta sabia al mismo tiempo, inseparablemente.

"Quién está (dice Sócrates en Jenofonte, MEMORIAS, IV, 5) bajo el dominio de los placeres sensuales, y transformado por ellos en impotente para hacer lo que es mejor, ¿crees tú que está libre? —No, seguramente. —Y los intemperantes ¿te parece que se encuentran solamente impedidos para hacer lo mejor, o también constreñidos a hacer las cosas más innobles?... Entonces ellos sirven la peor esclavitud. —Así me parece. —¿Y no te parece que la intemperancia aleja a los hombres de la sabiduría, que es el máximo de los bienes, y los arroja a su opuesto?... ¿Qué diferencia hay entre el intemperante y el animal más incapaz de ciencia?... Sólo los temperantes pueden ver lo mejor en cada cosa, y distinguir las cosas según sus especies, y elegir las buenas y abstenerse de las malas".

Sólo los temperantes pueden ver lo mejor; es decir: la visión de la verdad y del bien puede considerarse no solamente como causa, sino también como consecuencia de la temperancia; la relación que las vincula y unifica es relación de reciprocidad. De ella deriva también la posibilidad de que el hombre bueno tal vez se convierta en malo por alguna condición patológica:

"Así el hombre bueno podría también convertirse tal vez en malo, ya sea por causa de edad o de cansancio o de enfermedad o de otro accidente; pues solamente ésta puede ser la condición mala: quedar privado de la sabiduría. En cambio el hombre malo nunca puede convertirse en malo, pues lo es ya" (PROTÁGORAS, 345).

La condición de maldad puede también constituír un obstáculo para la adquisición de la sabiduría: Sócrates, al admitir la existencia de disposiciones favorables y desfavorables para la sabiduría, llega alguna vez hasta el punto de considerar que puede existir una disposición absolutamente negativa y contraria, radicalmente insuperable; por eso su inspiración misteriosa (su llamado *demonio*) le dirige en la elección de sus discípulos.

"Con algunos mi demonio me impide conversar, con otros me lo permite" (TEETETO, 151). "El rechaza a muchos, y

para éstos no habría ninguna ventaja en conversar conmigo. de manera que tampoco a mí me resulta posible conversar con ellos; con muchos no me impide conversar, sino que de la conversación no les resulta ningún provecho. Aquellos cuya conversación está favorecida por el poder del demonio, son los que has observado que en seguida sacan gran ventaja" (TEAGES, 129).

He ahí una distinción de tres clases de espíritus en relación con la posibilidad de adquirir la sabiduría: hay una disposición negativa en absoluto, que determina una repulsión instintiva invencible; otra neutra, que representa una falta de interés, por la cual ningún resultado útil puede conseguirse; y por fin, la disposición favorable, que significa una atracción espontánea, una simpatía recíproca entre maestro y discípulo, que constituye una condición comunicativa fecunda entre ellos. En cada uno de los tres casos siempre está en juego un hábito, una orientación de todo el espíritu: no se puede hablar de inteligencia, sino en el sentido de un hábito unitario y sistemático del espíritu en su integridad.

Por eso también la purificación cumplida por la refutación resulta un cambio en la disposición unitaria de la mente y la voluntad. Y Sócrates entonces repudia la separación entre la mente y la voluntad, cuya

afirmación nos lleva a consecuencias absurdas. Tomando como premisa una afirmación de Hipias, por la cual "los embusteros son capaces, inteligentes, doctos y sabios en aquellas cosas en que engañan", Sócrates observa:

"Tengo vivo interés en examinar el problema de que hemos hablado: es decir, si son mejores los que pecan por propia voluntad o en contra de su voluntad... En cada arte o ciencia la habilidad superior sabe hacer lo malo y feo y errar por propia voluntad, mientras que la inferior falta en contra de su voluntad... Entonces, quien hace el mal y peca por propia voluntad, ¿será mejor que quien lo hace sin quererlo? —Sería cosa enorme, Sócrates. —Sin embargo, me parece consecuencia de lo que decimos... ¿No reconocimos que el alma, cuanto más sea hábil y sabia, tanto será mejor y más apta para hacer ambas cosas, el mal y el bien, en toda acción?... Entonces es propio del hombre bueno hacer el mal por su propia voluntad, y del malo hacerlo en contra de su voluntad, si es bueno el que tiene el alma buena.... —No puedo aceptar esto, Sócrates. —Ni yo concedérmelo a mí mismo, Hipias; pero deriva necesariamente del razonamiento que hacíamos" (HIPIAS MENOR, 373-5).

Consecuencia enorme e inadmisible, que deriva de la separación establecida entre inteligencia y bondad, sabiduría y virtud, que por otro lado se habían identificado mutuamente. La separación surge al con-

siderar cada una como habilidad particular, que así puede distinguirse de las otras: en cambio, para Sócrates ellas constituyen cada una un hábito unitario, sistemático, total del espíritu, que entonces tiene que coincidir cabalmente con las otras. Solamente de esta manera cualquier contradicción queda eliminada.

De este concepto unitario de la orientación intelectual y moral del espíritu deriva también el concepto unitario de la virtud: es decir, la unidad e identidad entre todas las virtudes, que constituye al mismo tiempo su unidad e identidad con la sabiduría. El concepto que desarrollarán especialmente los estoicos, tiene sus antecedentes en Sócrates. Pregunta Sócrates en el PROTÁGORAS:

"Explícame con claridad lo siguiente: si la virtud es algo único, y son partes suyas la justicia, la sabiduría, la santidad, o si todas las que he nombrado no son sino nombres de una misma cosa, que es única. —A esto, Sócrates, resulta fácil contestar que todas las que nombras son partes de la virtud, que es una sola. —...Y cada una de estas partes, ¿es distinta de la otra? —Sí. —¿Y tiene cada una su función propia, como las partes de la cara? Pues el ojo no es como el oído, ni su función es la misma; ni de las otras partes hay alguna igual a otra, ni por su función ni por lo demás. Así también las partes de la virtud ¿son distintas mutuamente por sí mismas y por su papel?... —Así es. —...Entonces ¿la santidad no

es cosa justa, ni la justicia cosa santa... sino aquélla injusta y ésta impía? ¿Qué vamos a contestar? Por mi cuenta diría que la *justicia es santa y la santidad justa*... Además ¿hay algo que llamas locura? —Sí. —Y esto ¿no es de todas maneras lo opuesto a la sabiduría? —Me parece. —Pero cuando los hombres operan recta y útilmente ¿te parecen sabios al obrar así, o lo contrario? —Sabios. —Ahora bien ¿no son sabios por sabiduría? —Es menester. —Pero... para cada uno de los opuestos ¿hay un opuesto solo y nada más? —Uno solo. —...Entonces resulta ciencia la justicia así como la sabiduría, el valor y toda virtud" (PROTÁGORAS, 329, sigs., 332, 361).

En conclusión, la virtud para Sócrates se identifica con la sabiduría en tanto es capacidad de autodominio: hábito unitario del espíritu, que se conquista sólo mediante el esfuerzo constante de la inteligencia y la voluntad juntas en unión recíproca inseparable. Esforzarse por conseguir la sabiduría significa (como dice Sócrates en el pasaje de la APOLOGÍA, a que nos hemos referido al principio) "tener cuidado y preocupación del alma para hacerla mejor": intelectual y moralmente al mismo tiempo, y por el mismo proceso activo de purificación y perfeccionamiento.

En esto consiste la virtud, que en el concepto de Sócrates, típicamente griego, se identifica con la felicidad, expresándose ambas en la fórmula característica

εὖ πράττειν que significa al mismo tiempo "obrar bien" y "estar bien". La ética de Sócrates (definida justamente por Zeller como un *eudemonismo*) no se aleja de la orientación común a toda la ética griega, desde los gnómicos hasta los post-aristotélicos, que plantean el problema del bien como problema de la felicidad. Hasta en la concepción mística de los órficos y los pitagóricos (con la que Sócrates tiene vínculos innegables), quien alcanza la condición perfecta y santa por su alma, se llama "beato" o "bienaventurado" (μάκαρ, μακάριος, ὄλβιος); y un fragmento de Epicarmo (297 Kaibel = B 45 Diels), reproducido por Eurípides (fr. 198 Nauck), eco de ese concepto, dice: "a quien no se cuida de otorgar a su alma algo bello y bueno, nunca le llamaré *beato*, sino que diré que termina su vida custodio de bienes ajenos".

Concepto místico éste, que piensa en la vida futura, va a transformarse a través de Aristóteles, en los post-aristotélicos, por su aplicación a la vida presente: pero sigue siempre afirmando que el *sabio* (es decir, el perfecto virtuoso) está lleno de felicidad y satisfacción interior, exento de toda turbación: "Vivirás como un Dios entre los hombres (dice Epicuro en su CARTA A MENECEO, hablando de la condición del sabio), pues no se asemeja en nada a un ser que vive vida mortal

el hombre que vive entre los bienes inmortales" de la sabiduría.

Esta condición de εὖ πράττειν pertenecía a Sócrates por su propia afirmación: "¿No sabes (dice en las MEMORIAS, de Jenofonte, IV, 8) que a nadie otorgaré la gloria de haber vivido mejor, ni con mayor alegría que yo? Pues viven de manera óptima, según mi parecer, los que de la mejor manera se esfuerzan en transformarse en óptimos; y con suma alegría los que tienen más vivo el sentimiento de transformarse continuamente en mejores".

La sabiduría, al procurar la purificación y el perfeccionamiento del alma produce, para Sócrates, un acercamiento al estado divino: el sabio crea en sí mismo una fuente de satisfacción espiritual independiente del exterior, y así alcanza una condición de beatitud. "El hombre que ha colocado en sí mismo todo lo que conduce hacia la felicidad o aproxima a ella, y no queda vinculado a la condición de los otros, por cuya buena o mala vicisitud pueda fluctuar también la suya, éste se ha preparado la mejor vida, éste es sabio, éste valeroso y prudente" (MENEXENO, 248).

Su condición de autonomía está radicalmente opuesta a la suerte, que al representar una dependencia completa de las cosas exteriores, sin intervención

de la acción voluntaria, parece a Sócrates indigna del hombre.

"Sócrates una vez, al preguntársele cuál le parecía la tarea mejor para el hombre, contestó: *el vivir bien*. Al preguntársele aún si también la suerte le parecía un *papel* para el hombre, contestó: la suerte y la acción me parecen cosas opuestas, pues llamo suerte el encontrar cosa útil sin buscarla; en cambio llamo vivir bien el llegar hasta su fin por el estudio y el ejercicio; y quienes se dedican a esto me parece que viven bien" (Jenofonte, MEMORIAS, III, 9).

Otra vez, Sócrates parece admitir también en el curso de la suerte algún influjo de la sabiduría: pero cuando hay sabiduría, lo que tiene importancia y valor no es la suerte, sino el obrar bien.

"La sabiduría en cada caso determina la buena suerte de los hombres, pues nadie puede equivocarse por sabiduría, sino que necesariamente hace bien y tiene buen éxito; si no, no sería sabiduría. Cuando hay sabiduría, quien la tiene no necesita suerte. En el uso de riqueza, salud, belleza, ¿quién guía y hace dirigir la acción hacia su justo empleo, la ciencia u otra cosa? —La ciencia. —Entonces la ciencia prepara para los hombres en cada posesión y acción no solamente la buena suerte, sino también el obrar bien" (Platón, EUTIDEMO, 280, sigs.).

He aquí, en esta distinción entre los dos resultados que pueden alcanzarse por la ciencia —la buena suerte

(εὐτυχία) y el obrar bien (εὐπραγία, εὖ πράττειν) —un punto de capital importancia para la interpretación de la moral socrática. Los historiadores que han interpretado la ética de Sócrates como un utilitarismo, tienen que identificar los dos resultados, y reducir en el sistema de Sócrates el papel de la ciencia al de un simple instrumento para conseguir utilidades y bienestar material. En cambio, quien posee y usa la ciencia es el sabio, cuya característica hemos visto determinada por Sócrates por el hecho de que ha "colocado en sí mismo todo lo que le conduce hacia la felicidad o aproxima a ella": es decir, que tiene una autonomía que le salva de toda dependencia de las cosas exteriores, y le confiere la posibilidad (según las expresiones del propio Sócrates) de "vivir de manera óptima y con suma alegría al esforzarse por transformarse en óptimo y al sentirse en continua superación".

Ahora bien, el utilitarismo presenta una condición cabalmente opuesta a la autonomía y radicación en el interior del alma de las fuentes de la felicidad; porque en la búsqueda de lo útil el hombre tiene que reconocer siempre su dependencia de las condiciones exteriores, de las consecuencias de cada acción; es decir, tiene que colocar siempre el criterio del obrar bien y la fuente del bienestar (εὖ πράττειν) en el mundo exte-

rior, en lugar de preocuparse del interior de su alma.

Sin duda, no hay que descuidar el hecho de que una orientación parecida se encuentra bosquejada por Sócrates en la larga discusión del PROTÁGORAS (351-358), en la que se desarrolla todo un sistema de utilitarismo, que al ponderar placeres contra placeres elige los mayores y más numerosos, al ponderar dolores contra dolores prefiere los menos numerosos y más pequeños, y al ponderar placeres contra dolores se resuelve por la realización de las acciones cuando en sus consecuencias los dolores resultan superados por los placeres, o los cercanos por los lejanos o viceversa, y por la abstención cuando los placeres resultan superados por los dolores.

En esta discusión del PROTÁGORAS se ha fundado especialmente la interpretación de la ética socrática como utilitarista. Pero al deducir esa conclusión no se ha considerado que la discusión en ese lugar no está dirigida hacia la definición de los conceptos del bien y de la virtud, sino hacia la demostración contra Protágoras, de la unidad de las virtudes en la reducción de todas a ciencia; y que, para llevar a su adversario a esta conclusión, Sócrates acepta como punto de partida el concepto del bien que tiene la mayoría de los hombres (οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων), y que tenía espe-

cialmente el propio Protágoras, para quien la única distinción entre lo verdadero y lo falso, o entre la sabiduría y la ignorancia era la distinción entre lo más útil y lo menos útil.

Al colocarse en el punto de vista de su adversario, Sócrates podía refutarle más eficazmente; pero la refutación del adversario (observaba ya A. Fouillée en su obra La philosophie de Socrate, I, 263) no es la exposición de una doctrina personal. El utilitarismo, que convierte al hombre en esclavo de los bienes exteriores, está en oposición cabal con la exigencia socrática de la autonomía, que coloca en el dominio absoluto del hombre —es decir, en el interior de su alma— la fuente verdadera de su felicidad.

Sócrates, en la discusión con Eutidemo, que nos ha conservado Jenofonte (Memorias, IV, 5, 9), demostraba que el afán por los placeres destruye el mismo goce de ellos, mientras que sólo la superioridad e independencia espiritual frente a los mismos permite gustarlos cuando se presentan. Exigencia de autonomía que pudo, sin embargo, afirmarse también en el hedonismo de Aristipo por su fórmula: "domino, no soy dominado". Pero al vincularla con el hedonismo, convirtiéndola en goce no ocasional, sino sistematizado, Aristipo descuidaba lo que había de más esencial

en la enseñanza socrática, es decir, que el afán de los placeres resulta una esclavitud para el espíritu: la peor de las esclavitudes, que le aleja del máximo de los bienes (la sabiduría) y le arroja hacia su opuesto, llevándole a elegir el mal en cambio del bien.

Esta convicción está declarada por Sócrates justamente en la mencionada disputa con Eutidemo (Jenofonte, MEMORIAS, IV, 5):

"¿Crees que para el hombre, no menos que para la ciudad, sea una cosa bella y sublime la libertad? —La más bella y sublime, sin duda. —Ahora bien: a quien está dominado e incapacitado para hacer lo mejor, ¿le juzgas libre? —No, en absoluto. —¿Y te parece que los intemperantes están solamente impedidos para hacer las cosas mejores o aun forzados para hacer las más innobles? —No menos forzados para éstas que impedidos para aquéllas. —¿Y qué especie de dueños te parecen los que impiden hacer lo mejor y fuerzan a lo peor? —De la peor especie posible. —¿Y cuál crees que sea la peor esclavitud? —La que se sufre bajo los peores dueños. —Entonces los intemperantes sirven la peor entre todas las esclavitudes. —Así me parece. —¿Y no te parece que la intemperancia, al alejar a los hombres de la sabiduría, les empuja hacia su contrario?... ¿y les aturda y lleve a elegir lo peor en cambio de lo mejor?"

Sin embargo, aquí Sócrates habla de la intemperancia, más bien que del hedonismo o utilitarismo:

pero no hay que olvidar la definición de éstos que se encuentra en el FEDÓN (681): "temperancia por intemperancia". Y en el diálogo con Eutidemo, Sócrates muestra que el afán continuo de placeres (inspirador del hedonismo y utilitarismo) destruye el mismo goce de ellos, conservado, en cambio, por el espíritu libre de toda preocupación utilitaria, que por eso puede gustar serenamente el placer cuando se le ofrece, ocasionalmente y sin buscarlo. Ejemplo de tal condición era Sócrates mismo, que no era enemigo de los placeres como Antístenes y los cínicos, pero veía en el anhelo por ellos una pérdida de la libertad espiritual, es decir, del bien más alto entre todos.

Aun más claramente resulta la oposición entre su ética y cualquier hedonismo o utilitarismo en la otra discusión (referida por Jenofonte, MEMORIAS, I, 6) con el sofista Antifontes, quien le reprochaba su vida de miseria, despreocupada de todo afán de placer y utilidad, y caracterizada por el descuido de toda comodidad de cualquier especie, del comer, del vestir, del ganar dinero, etc., definiéndole "verdadero maestro de infelicidad" (κακοδαιμονίας διδάσκαλος).

Lo cual habría sido una extraña manera de practicar el utilitarismo por parte de Sócrates, quien, sin embargo, se esforzaba por traducir en la vida y acción

diarias sus convicciones teóricas. Pero su menosprecio por las utilidades está declarado también en la APOLOGÍA, cuando, en testimonio del absoluto desinterés con que practicaba su misión, invoca repetidas veces su pobreza, conocida por todos: "yo vivo en pobreza infinita por el servicio de Dios" (APOL. 23 b; cf. 31 b y passim.).

Ahora bien, al confirmar su despreocupación hacia los placeres, las comodidades y utilidades, que Antifontes le reprochaba, Sócrates levanta, frente a los afanes de hedonistas y utilitaristas, su ideal del bien como purificación y perfeccionamiento del espíritu propio y del de los otros: ideal animador de la misión que le había confiado Dios, por cuyo servicio el vivir en infinita pobreza no le resultaba miseria, sino beatitud divina, infinitamente superior a cualquier felicidad humana.

"Si no me encuentro esclavo del vientre, del sueño, de la lujuria, ¿cuál causa primera crees que yo tenga sino la siguiente, que conozco otros placeres más suaves que aquéllos, que me alegran no solamente por la satisfacción actual, sino también por la esperanza que me ofrecen de un beneficio perpetúo?... ¿De cuál otra fuente crees que provenga un gusto tan grande como el que deriva del sentir convertirse en mejor, y del contribuír al mejoramiento de los amigos? Ahora bien, este es el pensamiento que llena toda mi

vida... Tú colocas tu felicidad en las delicias y en el lujo: yo, en cambio, pienso que el no tener ninguna necesidad es cosa divina, y el tener las menores posibles es lo que más se acerca a lo divino: ahora bien, lo divino es lo óptimo, y lo que más se acerca a lo divino más se acerca a lo óptimo" (MEMORIAS, I, 6).

No se puede expresar más clara y vigorosamente la antítesis entre el hedonismo utilitario y la moral socrática: la renuncia a toda utilidad, que parecía miseria a Antifontes, constituye para Sócrates una participación en la beatitud divina, que llena toda su vida, por el sentimiento de convertirse continuamente en mejor a sí mismo y a cada uno de sus amigos, mediante la purificación espiritual. Esta purificación le otorga no solamente la satisfacción inmediata actual, sino también la esperanza de un *beneficio perpetuo*: clara alusión a la vida futura, eterna y divina, en la que se afirma el misticismo de Sócrates.

Así la misión de purificar y educar a los espíritus, de la que habla la APOLOGÍA platónica, resulta divina para Sócrates no solamente en tanto cumple una orden de Dios y en su servicio, sino también porque levanta el alma cada vez más hacia el estado divino de perfección y beatitud interior, que después de la muerte se convertirá en *beneficio perpetuo*. Por el hondo soplo

de misticismo que respira en las palabras de Sócrates, toda su actividad de maestro, refutador de los errores, se presenta como una misión sagrada de purificación y salvación de los espíritus: verdadera misión de *descenso al infierno* (κατάβασις εἰς Ἅιδου, decían los órfico-pitagóricos) para liberar las almas.

Esta misión desinteresada es todo un ejercicio continuo de amor, cuya ciencia únicamente Sócrates se jacta de poseer, mientras proclama su ignorancia en cualquier otro dominio: "de todas estas felices y bellas ciencias nada sé a pesar de que querría; pero digo siempre que me encuentro, por decir así, que no sé nada más que una pequeña ciencia, la del amor. Pero en ésta puedo jactarme de tener más profundidad que todos los hombres que me han precedido y los de nuestro tiempo" (TEAGES, 128).

El amor, que se manifiesta en la actividad que mejora a los otros, y que desempeña un gran papel en esta misión sagrada, no tiene su inspiración y fuente en el interés, o esperanza de recompensa o retribución, sino que tiene en sí mismo y por sí mismo su valor. El hombre común, sin duda, busca en sus manifestaciones de amor una compensación; pero Sócrates reconoce en ellas un valor intrínseco, aun cuando encuentran la ingratitud más completa.

"Si quisieras (dice Sócrates a Querécrates) persuadir a un amigo tuyo, a que tuviera cuidado de las cosas tuyas ¿qué harías? —Primero cuidaría de las cosas suyas. —¿Y si quisieras que te aceptara como huésped? —Le aceptaría yo primero. —Entonces empieza a obrar para tornar bueno a ese hombre. —¿Y si a pesar de obrar yo así, él no se transforma por nada en hombre más bueno? —¿Y qué otro peligro corres, sino mostrar que tú eres hombre bueno y amoroso hacia tu hermano, y él en cambio, malo e indigno de los beneficios?" (MEMORIAS, II, 3).

Así, la felicidad del hombre bueno y generoso no nace de las consecuencias, útiles o desventajosas que pueden derivar de su virtud, sino del ejercicio mismo de la virtud, es decir, de la elevación espiritual y satisfacción íntima que la acompaña. En cambio, la injusticia y acción malvada, el odio y espíritu de venganza se acompañan e identifican con una perturbación interior que constituye la infelicidad.

También por eso Sócrates las condena. La definición de la justicia difundida entre los griegos ("hacer beneficios al amigo y perjuicios al enemigo") le parece digna de repudio, porque quien recibe perjuicio se vuelve peor en la virtud propia del hombre (la justicia): lo que para Sócrates resulta cosa mala no por la consideración utilitaria del peligro que derivaría si el ofendido quisiera tomar venganza, sino porque em-

peorar y transformar en injustos a los otros hombres es indigno del hombre justo y bueno; es obra de maldad, no de virtud. Esta concepción que encontramos expresada por Platón en la REPÚBLICA (I, 335), puede considerarse genuinamente socrática por el hecho de que, además de concordar de un modo perfecto con la exigencia de amor afirmada por Sócrates en el diálogo con Querécrates, responde enteramente al concepto que él tenía de su misión: hacer mejores a los demás. Por tanto, toda acción que vuelve peor a cualquiera (aun cuando sea un enemigo), representa para Sócrates lo opuesto de su misión y servicio divino, es decir, un mal.

Y el CRITÓN agrega que cada obra de maldad vuelve peor no solamente a quien la padece, sino también al mismo que la realiza, es decir, equivale a un perjuicio que él hace a su propio espíritu.

"Entonces no hay que cometer jamás injusticia, de ningún modo. —No. —Ni tampoco quien recibió injusticia puede, como cree la gente, devolverla a su vez, pues nunca se debe hacer injusticia, de ninguna manera. —Evidentemente. —¿Y es justo, como dice la gente, devolver daño por daño, o no? —No, seguramente. —Pues hacer daño no es cosa diferente que hacer injusticia. —Verdad. —Entonces no se debe devolver a nadie injusticia por injusticia, daño por daño, cualquiera sea la injuria que se ha recibido. —No. —Mira, Critón,... yo

sé que los que piensan así son y serán pocos... Pero por mi cuenta pienso así desde hace mucho tiempo, y así pienso también ahora" (CRITÓN, 49).

Entonces no se puede (con Zeller, II a. 127) considerar absolutamente extraña a Sócrates la doctrina expresada bajo su nombre en el GORGIAS (468 sigs.), al declarar que el vicio del alma es el peor de todos los males, y que no es vergüenza recibir injusticia sino cometerla, y que es preferible recibirla más bien que cometerla. La convicción (expresada en el CRITÓN ya citado) de que nunca se debe devolver injusticia por injusticia, era genuinamente socrática; y Sócrates ha dejado de ella el testimonio más elocuente por su negativa a salvarse, mediante la fuga, de la muerte a que había sido condenado. El reproche que él imagina dirigido por las leyes al condenado que intenta substraerse a su pena, —es decir, que falta al pacto establecido entre cada ciudadano y la ley, y usa violencia, que no es cosa santa (CRITÓN, 51 sigs.)— se encuadra en la antedicha teoría expresada por Sócrates (CRITÓN, 48 sigs.) : que lo que importa no es vivir, sino *vivir bien*, y por eso hacerse culpable de injusticia es peor que la muerte.

La serenidad con que Sócrates enfrenta la muerte se explica enteramente por su espíritu religioso, por su

concepción de la vida como camino de purificación del alma y tránsito a la vida eterna. Concepción que le vincula con los órfico-pitagóricos ex-discípulos de Filolao, y que resulta confirmada como socrática también por el testimonio de Jenofonte, en las declaraciones que nos refiere de su maestro: "ciertamente el alma del hombre, más que cualquier otra cosa humana, participa de lo divino" (MEMORIAS, IV, 3): "lo que el hombre tiene de más grande y mejor, el alma, se la infundió Dios" (*ibid.*, I, 2).

Y el propio Jenofonte, en su CIROPEDIA, llega por sugestión de su maestro a expresar una idea que responde al misticismo dominante en todo el FEDÓN platónico:

"Para mí, nunca pude persuadirme que el alma mientras se encuentra en un cuerpo mortal, viva, y al separarse de él, muera; pues veo, en cambio, que los cuerpos mortales tienen vida durante el tiempo que el alma está en ellos. Ni que el alma pueda quedar privada de intelecto, cuando se ha separado del cuerpo que no tiene intelecto, tampoco de esto pude nunca persuadirme; sino que cuando el espíritu, sincero y puro, se ha separado, entonces la razón quiere que se halle más intelectual que nunca" (CIROP. VIII, 7).

Por el testimonio del mismo Jenofonte, la convicción de la naturaleza divina del alma estaba vinculada

en Sócrates con la de que la existencia del alma y de la inteligencia en el hombre es prueba de la existencia del alma y de la inteligencia universal, es decir, de Dios (MEMORIAS I, 4). Invisible por sí mismo, Dios resulta cognoscible al hombre, según Sócrates, por el testimonio interior de su alma e inteligencia, y además por el testimonio exterior del orden del mundo (MEMORIAS IV, 3) y de la finalidad que domina en todas las cosas y especialmente en la vida, que se asemeja a obra de providencia (*ibid.* I, 4). La teología de Platón y Aristóteles, con sus pruebas de la existencia de Dios, resulta anticipada.

Estos testimonios de Jenofonte concuerdan enteramente con lo que refiere Platón (FEDÓN, 97 b), sobre el reproche que Sócrates dirigía contra Anaxágoras, por haber recurrido a causas mecánicas más bien que a la inteligencia y a la finalidad providencial en su explicación del orden cósmico. La religiosidad, más bien el misticismo de Sócrates, resultan, además, de toda su vida y doctrina y las explican totalmente, mientras que prescindiendo de esa llave quedan cerradas a una comprensión adecuada.

El cumplimiento de la misión sagrada que él creía le había sido confiada por Dios, resulta un verdadero apostolado, que no se comprende al considerar sola-

mente su cara negativa, la de la refutación y dubitación, sino también su cara positiva, la de la orientación espiritual que ofrecía a sus discípulos, por la sugestión continua de que debían preocuparse de su alma para hacerla mejor. Exigencia de purificación, liberación y elevación espiritual que tenía su raíz en la idea de la naturaleza divina del alma y de su vida futura inmortal.

En su elogio de Sócrates (BANQUETE, 215 sigs.) decía Alcibíades:

"Yo digo que él se asemeja a esos Silenos que vemos expuestos en los talleres de los escultores, quienes, al abrirlos, muestran en su interior imágenes de los dioses... A él nadie le conoce de verdad... Parece pasar toda su vida en mofarse de la gente y en hacer burlas. Pero cuando se pone serio y se abre, yo no sé si otros habrán visto las bellezas que guarda en su interior; pero yo sí las he visto, y me parecieron tan divinas y áureas y seductoras y maravillosas, que creo es imposible resistir a todo lo que Sócrates manda.

La imagen divina que Alcibíades había descubierto en el interior de Sócrates era su religiosidad mística, que irradiaba luz y calor a toda su vida, su acción y su pensamiento.

III

LA ETICA DE EPICURO Y LA CONCIENCIA MORAL

La reivindicación de Epicuro, iniciada con el humanismo desde Petrarca hasta Valla [1] y proseguida durante el renacimiento hasta Bruno y Gassendi, ha sido renovada en la edad moderna con la discusión crítica, más profundizada, de su doctrina y, por otra parte, con el estudio más adecuado de las fuentes útiles para su reconstrucción [2], fuentes a las que han venido agregándose elementos de no poca importancia tales como el descubrimiento de las SENTENCIAS VATICANAS, debido a Wotke; el de la inscripción de Enoanda, hallada por Holleaux y París, y el serio estudio iniciado sobre los papiros de Herculano [3].

[1] Cfr. Saitta, *La rivendicazione di Epicuro nell'umanesimo*, en el volumen FILOSOFIA ITALIANA E UMANESIMO, Venezia, 1928.

[2] Cfr. EPICUREA, edic. Usener, Lipsia, 1887; EPICURO, obras, fragmentos, testimonios, traducidos por E. Bignone, Bari, 1926; EPICURUS, por C. Bailey, Oxford, 1926.

[3] Las SENTENZE VATICANE fueron publicadas por Wotke en "Wiener Studien" de 1888; la inscripción de Diógenes de Enoanda, descubierta en 1884, ha aparecido tras varias ediciones, en la mejor, del año 1907, (Teubner, Lipsia) debida a William. Para los papiros de Herculano véase especialmente: EPICURI ET EPICUREORUM SCRIPTA IN HERCULAN. PAPYR. SERVATA, edic. A. Vogliano, Berolini, Wiedmann, 1928, de la que se anhela la continuación que deberá traernos una edición del περὶ φύσεως epicúreo.

Más recientemente, los dos importantes volúmenes de Bignone L'ARISTOTELE PERDUTO E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO (Florencia, "La Nuova Italia", 1936) han aportado una contribución de fundamental valor para la reconstrucción de la génesis del sistema y especialmente de la ética de Epicuro; y, pocas veces mejor que en este caso, se ha verificado la profunda exactitud de la afirmación aristotélica (POLÍTICA, I, 2, 1252) de que la más justa visión de la realidad se obtiene cuando se miran las cosas en el progreso de su desarrollo, a partir de sus primeros orígenes.

El estudio de la formación de la ética de Epicuro, en efecto, iluminada por Bignone en toda una serie de capítulos de su obra [1], ha servido para demostrar como esa ética se ha ido elaborando en gran parte merced a su participación en la importante polémica acerca del hedonismo que, en la forma presentada ya por algunos sofistas (Critias) y por Aristipo y la es-

[1] Cap. IV: LA POLEMICA DI EPICURO IN DIFESA DELL'EDONISMO CONTRO LE OPERE PERDUTE DI ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-PERIPATETICA. El Protréptico de ARISTOTELE E LA POLEMICA DI ERACLIDE CONTRO L'EDONISMO (vol. I, pág. 273-360); cap. V: El Protréptico de ARISTOTELE E LA POLEMICA DI ARISTOSSENO CONTRO L'EDONISMO (I, 361-408); cap. VI y VII: LA FORMAZIONE DELL'ETICA EPICUREA ATTRAVERSO LA POLEMICA COL PRIMO ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-ARISTOTELICA (II, pág. 3-334); cap. XII: L'ORIGINALITÁ DELLA CONCEZIONE ETICA EPICUREA NELLA STORIA DELLA VITA E DELLA CULTURA CLASSICA (II, 673-396).

cuela de Cirene, había sido objeto de una batalla implacable sostenida por Platón y sus discípulos Espeusipo, Jenócrates, Heráclides Póntico, Aristóteles, etc. Interviniendo en la polémica en defensa del hedonismo, Epicuro se encontraba desde luego, en el deber de oponerse a las doctrinas antihedonistas, pero al mismo tiempo, de admitir en favor de estas últimas, el valor inherente a sus objeciones y las exigencias espirituales que hacían sentir: de ahí pues el proceso de refinamiento y elevación del hedonismo que prepara Epicuro, conduciéndolo a tales alturas morales que justifican la admiración incluso hasta de muchos secuaces de la severa escuela estoica, entre ellos Marco Aurelio, que toma a Epicuro como ejemplo, y Séneca, que encuentra en las epístolas epicúreas el modelo para sus CARTAS A LUCILO.

Epicuro rechaza el hedonismo de los disolutos, en el que se fundaban los platónicos para parangonar a Aristipo con Sardanápalo, y afirma en cambio el placer de la sobria razón; declara a la prudencia como bien supremo, y sostiene que no existe placer al margen de una vida prudente, sabia y justa, del mismo modo que no puede existir ésta al margen de aquél: puesto que entrambos son conjuntos y connaturales entre sí. Y defendiendo al placer de las acusaciones de Platón,

que le atribuían un carácter de negatividad por estar siempre mezclado con el dolor, y de ilimitación por tener siempre la posibilidad de aumento o disminución y por ser además insaciable, Epicuro señalaba que el placer tiene su límite supremo en la total supresión del dolor *(aponía)* la cual lo hace perfecto en el momento de su existencia pura, confiriéndole así la plenitud de lo infinito, que hace que ese instante adquiera un valor igual a cualquier duración. Pero este placer de la *aponía* y de la *ataraxia* (imperturbabilidad) que Epicuro, con el ejemplo de su propia vida, demostraba perfectamente alcanzable aun en medio de los más atroces dolores de las enfermedades, no era ya el *placer en movimiento* de los cirenaicos, blanco especialmente de las críticas platónicas, sino más bien ese sosegado placer en reposo *(catastemático)* que el sabio puede siempre renovar en sí mismo, en esa interioridad cuyo dominio ejerce por completo, substrayéndose de la servidumbre a las condiciones exteriores. Esto se obtiene con la discriminación de los deseos (que Epicuro recoge de Platón y de Aristóteles) y con la alegría espiritual del recuerdo de los bienes gozados, que el sabio sabe renovar también en medio de los dolores físicos y con la contemplación de las verdades inmortales que (como lo había ya dicho Aris-

tóteles) hace al hombre semejante a un Dios, puesto que al vivir rodeado de bienes inmortales su vida deja ya de asemejarse a la de un mortal.

Esta espiritualización del placer, que se desarrolla en Epicuro debido al influjo de la polémica platónico-aristotélica, en su esfuerzo por oponerle una doctrina capaz de enfrentarse con la adversaria, no excluye —cierto es— que el ardor de la discusión lo haya quizás llevado a veces a afirmaciones unilaterales, exclusivas, exageradas, aprovechadas de inmediato por el adversario para presentar bajo una falsa faz su pensamiento. Pero un examen imparcial demuestra que a cada una de esas exageraciones corresponderá más de una vez, a modo de contrapeso, en distintos pasajes de Epicuro, una exageración contraria originada y explicada por las diferentes situaciones polémicas, y a veces también, una expresión más equilibrada y serena, de miras más complejas, que vienen a conciliar las opuestas unilateralidades y a reconocer el valor de las objeciones adversarias.

De manera que, en lo que respecta a la comprensión y valoración del hedonismo de Epicuro, se han hecho definitivamente insostenibles (gracias a las doctas indagaciones de Bignone) los equívocos así como los juicios injustos y malévolos que, desde los enemi-

gos contemporáneos de su vida, habían vuelto a esgrimir Cicerón, Plutarco, Ateneo, y todos los demás creadores y sostenedores de esa tradición hostil que durante siglos acompañó el nombre del filósofo de Samos. Sin embargo, la demostración de Bignone habría podido aún confirmarse y consolidarse en una más completa reconstrucción del proceso de formación de la filosofía de Epicuro, que no se ha operado solamente a través de la polémica (por cierto importantísima) con los platónico-aristotélicos, sino también por la asimilación de algunos elementos del gran atomista, predecesor suyo: Demócrito.

Para detenernos momentáneamente tan sólo en la cuestión del hedonismo, también Demócrito se encontraba en los antípodas del *placer en movimiento* de los cirenaicos; y había considerado ya como felicidad, la serenidad espiritual (εὐθυμία) y la ausencia de perturbaciones y temores (αθαμβία). "Optima cosa es para el hombre pasar la vida conservando todo lo posible, la tranquilidad del alma, y afligiéndose cuan poco como se pueda. Y así se podría vivir, si no se invirtiese el placer en cosas pasajeras y mortales" (frag. 189). "La medida en los goces y la moderación general en la vida, procuran la tranquilidad del alma... Y si tú, en efecto, te atuvieres a este modo de considerar las

cosas, vivirás con el alma verdaderamente tranquila y rechazarás de ti mismo durante la vida, no pocas inspiradoras funestas como la envidia, la ambición y la malevolencia" (frag. 191).

Moderación en los deseos [1] y placer no por las cosas pasajeras (bienes materiales) sino por las imperecederas (espirituales): he aquí un antecedente claro de la espiritualización del hedonismo llevada a cabo luego por Epicuro. Otros fragmentos de Demócrito pueden ser documentos aun más explícitos: "Los hombres no se hacen felices ni por los dones físicos ni por las riquezas, sino por la rectitud y la inteligencia" (frag. 40). "El que prefiere los bienes del alma elige lo que más se asemeja a lo divino, el que prefiere los bienes del cuerpo elige bienes humanos" (frag. 37).

[1] Sobre este punto puede traerse toda una serie de fragmentos democriteos, que expresan la exigencia de la templanza (frag. 210, 211) y del dominio por encima de los deseos (frag. 70, 214, 236); condenan la codicia que con su insaciabilidad constituye la verdadera miseria, mientras la moderación, que elimina las necesidades, constituye la verdadera riqueza (frag. 19, 198, 219, 224, 233, 235, 283, 284); manifiestan desprecio contra los que se entregan al placer y la lujuria, no menos fuerte del que se expresa luego en el Protréptico de Aristóteles contra Sardanápalo (frag. 90 Rose-16 Walzar) parangonándolos con "cerdos que se debaten en el estiércol" (frag. 147); y se inclinan para la selección de las verdaderas necesidades, al criterio que también Epicuro vuelve a tomar luego, de la naturaleza, que exige sólo pocas cosas, fáciles de obtener, contraponiéndola a la falacia de la mente, creadora de necesidades artificiosas (frag. 223).

Al abstenerse de los placeres corporales "la razón se vuelca totalmente al interior y se arraiga en sí misma y, según el precepto de Demócrito, se acostumbra a buscar los goces tan sólo en sí misma" (frag. 146).

La inspiración de Demócrito ha contribuído pues en forma evidente, a la transfiguración del hedonismo que se presenta con Epicuro y debe ser tomada en cuenta para su comprensión más completa y segura. Sin embargo, aun reconocida por este camino la austeridad de la moral epicúrea y su derecho a ser llamada un *eudemonismo* más que un *hedonismo*, no se habrían eliminado aún del todo las viejas acusaciones.

Entre los caracteres y elementos que, según Bignone, constituyen la originalidad de la ética epicúrea —el sentimiento de la vida íntima y el de la simpatía humana— el primero, con su orientación hacia la interioridad espiritual y el valor atribuído al recuerdo, podría también pertenecer a una moral egoística; y solamente el otro, o sea la *mira conspiratio amoris*, que Cicerón reconocía en los epicúreos, puede ofrecernos una decisiva superación de las barreras del egoísmo.

También entre los modernos y entre los mismos historiadores que han reconocido una profunda diferencia entre la ética epicúrea y la doctrina hedonista

declarando a la primera bien digna de ser definida como una moral austera, los que no han tenido suficientemente en cuenta esa admirable armonía de amor reinante entre los epicúreos o la han considerado más como una realización de su vida que como un elemento esencial intrínseco de la doctrina, no han vacilado en repetir contra ésta, la acusación de egoísmo.

"*Le plus grave défaut de ce système,* (escribe por ejemplo, Joyau) *le reproche auquel il ne peut échapper, c'est l'égoisme... Le sage ne se préoccupe que des moyens d'assurer son propre bonheur*": en las relaciones con los otros hombres él decide la acción o la abstención sólo en vista de la ventaja que le pueden reportar; los delitos mismos resultan para su individualismo, como nos atestigua Séneca (EPÍSTOLAS, XCVII, 15) "*vitanda quia vitari metus non possit*" y no por su intrínseca condenabilidad [1].

En realidad, no parece que en tal valoración se haya captado plenamente el verdadero espíritu de la ética epicúrea. La cual ya por el reconocimiento del placer espiritual y de su valor, estaba impulsada a la superación de las barreras del egoísmo: puesto que el placer espiritual, no sólo —gracias a la mayor seguridad de su propia conservación— hace superior al

[1] Joyau, EPICURE, París, Alcan, pág. 190 y sigs.

viejo sobre el joven (aquél siempre más rico de experiencia y de sabiduría que éste), en felicidad (SENTENCIAS VATICANAS, 17); sino que confiere además, al sabio, frente a las necesidades, la virtud de "saber dar más que de recibir; tan grande es el tesoro de capacidad de bastarse a sí mismo que ha encontrado" (SENTENCIAS VATICANAS, 44).

Afirmación que no lleva solamente implícito el pensamiento, expuesto más tarde en forma explícita por los místicos [1], de que el bien espiritual, a diferencia del material, no se pierde cuando es generosamente repartido sino, por el contrario, se acrecienta con la más amplia comunidad del goce, como la luz de una antorcha que enciende otras a su derredor, sino que también encierra el concepto (que Plutarco mismo hubo de reconocer en algún pasaje de los epicúreos) de que "es más agradable hacer el bien que recibirlo" [2].

La búsqueda de lo útil será para Epicuro entonces, "principio y raíz" de la voluntad benéfica, como el placer corpóreo es principio y raíz del bien; pero la raíz que debajo de la tierra chupa ávidamente el alimento necesario, no es el árbol que se yergue sobre el suelo con su frondoso ramaje brindando para los

[1] Véase especialmente Numenio, en Eusebio, PRAEP. EVANG., XI, 18.

[2] Cfr. *Non posse suaviter vivi secund. Epicur.*, XV, 4.

que los necesitan los frutos y las flores que lo adornan. Y Epicuro, análogamente, al reconocer el valor preeminente del bien espiritual, afirma también que para el sabio, es más alta la satisfacción de la acción benéfica y altruísta. A la pregunta que formula Epicteto en las DISERTACIONES: Si el sabio no debe preocuparse de otra cosa que de su felicidad, ¿qué le interesa la de los otros y por qué Epicuro se ha esforzado tanto en escribir, discutir, enseñar? — la respuesta del epicureísmo será por lo tanto ésta: Que la felicidad del sabio encuentra en el egoísmo una limitación, que es inevitablemente, negación; en cambio en el altruísmo encuentra la afirmación de su plenitud y elevación.

Un tránsito similar del egoísmo al altruísmo, es sostenido por Epicuro especialmente para la amistad, la cual, dice, ha tenido, sin embargo, su origen (ἀρχήν) en la utilidad, pero en todo caso (πᾶσα) tiene un valor por sí misma (δι' ἑαυτὴν αἱρετή: SENTENCIAS VATICANAS, 23). Merced a ese valor intrínseco que le es reconocido, la disposición espiritual que revele cada uno y la actitud que adopte con respecto a la amistad, son para Epicuro la piedra de toque del valor moral de los individuos: "no deben ser apreciados los que son demasiado fáciles para la amistad como tampoco los que son muy rehacios; porque por amor a la amis-

tad hay que saber también afrontar el peligro" (SENTENCIAS VATICANAS, 28). Y es el sabio quien está dispuesto a afrontar el peligro por amor al amigo: "el sabio dará su vida, si es necesario, por el amigo" (DIÓGENES LAERCIO, X, 121); porque realmente ama al amigo no menos que a sí mismo: "el sabio si es sometido al tormento, no sufre más que (si es sometido) el amigo... y toda su vida sería conmovida y trastornada por una infidelidad (a la amistad)" (SENTENCIAS VATICANAS, 56-57).

El egoísmo, en esta teoría de la amistad, está evidentemente superado; del mismo modo que en la teoría del bien, está superado todo grosero hedonismo materialista. Pero como en tal teoría del bien Epicuro no reniega, en nombre del placer espiritual, de ese placer corpóreo que sitúa en la raíz de la felicidad, sino que, al tiempo que lo reafirma lo ilumina de espiritualidad al incluír en él también el gozo estético de los cantos y de las formas bellas (frag. 67 en Usener; 10 en Bignone y en Bailey); así en la doctrina de la amistad, él no entiende en absoluto, en nombre de la consagración desinteresada o del espíritu de sacrificio y de abnegación, renegar de esa posibilidad y esperanza de beneficios que ha ubicado en las raíces mismas de la amistad. Cortar las raíces sería condenar a

muerte al árbol, del mismo modo que sofocar todo desarrollo hacia lo alto para limitar la vida tan sólo a las raíces, sería sacrificar la vitalidad misma de aquéllas, vitalidad que es la potencia productora del desarrollo arbóreo.

Con sereno equilibrio Epicuro afirma "que no es amigo ni quien busca por todas partes la utilidad, ni quien nunca quiera unirla (con la amistad); ya que el primero trafica con un cambio de beneficios, mientras el segundo sacrifica toda buena esperanza para el porvenir" (SENTENCIAS VATICANAS, 39). Ahora bien: la serenidad del espíritu, que es el mayor de los bienes del hombre, requiere confianza en el porvenir; y la amistad puede contribuír con eficacia. "No son los servicios de nuestros amigos lo que necesitamos tanto, sino la confianza en esos servicios" (SENTENCIAS VATICANAS, 34). Así el concepto de lo útil, en el mismo acto en que es afirmado se encuentra aquí elevado de la esfera material a la espiritual; lo esencial no es el apoyo que nos preste efectivamente el amigo en nuestras necesidades presentes: sino que es esa serena seguridad que nos infunde su afecto, de una solidaridad pronta y fiel, que nos conforta y anima en la vida, precaviéndonos de toda posibilidad de aislamiento y de desaliento. Un soplo de humanidad respira en esta teoría

de la amistad: la necesidad que el *yo* tiene del *otro* es sobre todo, necesidad de apoyo moral y de solidaridad; y por eso mismo se convierte en reciprocidad y presteza para el sacrificio por el amigo.

Sin embargo, en su teoría de la amistad, Epicuro toma aún en cuenta las manifestaciones visibles del alma individual, que justamente en tanto son visibles son objeto de la observación y valoración de los demás. Y la preocupación (todavía egoística en sus motivos aunque no en sus resultados) de estos conocimientos y juicios de los demás, podría sospecharse que contribuye fuertemente a determinar en la teoría epicúrea de la amistad, la exigencia de la superación del egoísmo [1]. La piedra de toque para el reconocimiento del verdadero carácter de la moral epicúrea —de puro y simple utilitarismo, o bien de superación de la esfera del interés— puede ser dada mejor por la consideración del caso hipotético en que la conducta del individuo permanezca oculta a toda observación del prójimo y tenga por lo tanto que encontrar la valoración y sanción propias no en el juicio y en la reacción de

[1] "*Neque vero ipsam amicitiam tueri (possumus) nisi aeque amicos et nosmet ipsos diligamus*" (Cicerón, *De finib.* I, XX, 67): no podemos guardar la misma amistad si no amamos a los amigos en la misma medida que a nosotros mismos.

los demás, sino en lo interior de la misma conciencia individual. Precisamente este caso es el que vemos propuesto por Epicuro en su teoría de la justicia.

Que también la justicia tiene, para Epicuro, su origen en lo útil, es evidente: según Epicuro la justicia no existe por sí, sino que nace sólo del pacto que establece entre los hombres el compromiso recíproco de no ocasionarse ni sufrir daños (cfr. SENTENCIAS PRINCIPALES, 31, 32, 33); y de la variabilidad de las condiciones útiles según los lugares, tiempos o circunstancias, nace también la variabilidad del contenido de las normas prescriptas como justas (cfr. SENTENCIAS PRINCIPALES, 36, 37, 38). Ahora, si para Epicuro el origen significara también la realidad plena de los hechos espirituales y de las exigencias morales, si el principio y la raíz (ἀρχὴ καὶ ῥίζα) fuera el árbol entero, entonces lo útil —de donde nace la justicia—, tendría que ser siempre la única norma de la conducta individual. Verdad es que podría también decirse que "lo útil en las necesidades de la recíproca convivencia" de que habla Epicuro en las máximas señaladas (36, 37, 38) no puede ser la egoística ventaja del individuo en particular, sino solamente el bien común del grupo social al cual pertenecen los individuos. De modo que, aun permaneciendo en los límites del utilitarismo, se

sobrepasaría la esfera del egoísmo en la subordinación de los individuos a una exigencia de orden general superior a todos ellos.

Sin embargo, aun reconocida la ley en Epicuro como afirmación de una exigencia colectiva, la observación de la misma por parte del individuo podría quedar informada por un motivo puramente egoísta: el interés individual de evitar las sanciones que se ciernen sobre los trasgresores de la ley común. Y es aquí precisamente donde, para juzgar si tal es el carácter de la doctrina epicúrea, encontramos la piedra de toque en aquel problema que podemos llamar, según el relato que hace Platón en la REPÚBLICA (Libro II) [1], del anillo de Giges: quien pudiera obrar sin ser visto por nadie, ¿debería renunciar a un crimen si le fuera útil? La respuesta de Platón es clara: es necesario alejar la injusticia no tanto por el peligro de las reacciones ajenas y sanciones que pueda suscitar, cuanto porque, aun oculta a todos los demás, está presente y

[1] Pero el problema tiene ya su primera presentación en Hesíodo y es por lo tanto mucho más anterior a Platón, quien lo discute precisamente cuando había sido ya muy debatido en su tiempo, en los círculos sofistas. Así, aparece también en el primero de los fragmentos de Antifontes, contenidos en el papiro de Oxirinco, donde la cuestión está centrada en la antítesis entre leyes de convención y leyes de naturaleza (objeto de la polémica de Antifontes contra Protágoras). Y esta cuestión surge, como hemos ya dicho, también en Demócrito.

activa en la conciencia de quien la comete: y por sí misma, es subversión de la propia alma, trastorno, infelicidad.

La respuesta de Epicuro no es muy distinta de la de Platón: "El hombre justo es más sereno que cualquier otro, el injusto lleva siempre consigo la mayor turbación" (SENT. PRINCIP., 17); "el fruto más grande de la justicia es la serenidad espiritual" (frag. 519 en Usener, 99 en Bignone, 80 en Bailey). Pero, ¿en qué sentido está dicho esto?

Séneca nos ofrece aquí una explicación tomada de Epicuro: "*nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse quia vetari metus non possit*" (EPÍSTOLAS, 97, 17); ya que "*potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest*" (ibid., 13) [1]. Y algunas sentencias de Epicuro parecen reforzar tal interpretación, estrictamente utilitaria y egoística: "Nada sea hecho por ti en la vida, que pueda provocarte temor si llega a ser conocido por el prójimo" (SENTENCIAS VATICANAS, 70). "La injusticia no es un mal en sí misma, sino en el temor que nace de la sospecha de que pueda o no

[1] "Nada es justo por naturaleza y los crímenes deben evitarse porque no se puede cerrar el paso al temor" de la pena; pues "puede ocurrirle al malhechor que quede oculto, pero no que tenga la seguridad de permanecer oculto".

permanecer oculta para los que están llamados a la punición de tales acciones" (SENT. PRINCIP., 34). Y "es imposible, para quien viole secretamente cualquiera de los pactos recíprocos de no ocasionar ni recibir daño, confiar en que podrá permanecer oculto aun si infinitas veces logra ocultarse en el tiempo presente. Es incierto, en efecto, que pueda quedar oculto hasta la muerte" (SENT. PRINCIP., 35).

¿Pero está acaso expuesta aquí toda la doctrina de Epicuro sobre este problema? También Sócrates no es nada más que un utilitarista, para aquellos que consideran como una expresión acabada de su pensamiento lo que él dice cuando se sitúa en el ángulo visual en que se encuentra la multitud (οἱ πολλοί); así que, cuando en Jenofonte lo mismo que en Platón hallamos expuesta por él una visión más alta y una norma de conducta desinteresada y altruísta, el intérprete miope se encuentra embarazado para explicar la aparente contradicción.

Que también en Epicuro exista la distinción entre estos dos modos de ver, o grados diferentes de conocimiento por los cuales la concepción del sabio (que es *ciencia*) se contrapone a la de la multitud (que es *opinión*) resulta evidente a través de un significativo fragmento (530 en Usener, 101 en Bignone, 81 en

Bailey): "Las leyes, para los sabios, están no para impedir que cumplan, sino que reciban injusticias". Ahora bien: en todas las sentencias mencionadas la función de la ley es precisamente lo opuesto: impedir mediante el temor de la sanción a que se hará pasible el que viole los pactos sociales, que cualquiera se incline a cometer una injusticia. Por lo tanto las sentencias citadas no se refieren al sabio; se refieren a la multitud de los ignorantes; en otras palabras, no a quien representa la conciencia más alta de la exigencia moral y personifica la idealidad a que tiende la doctrina ética, sino a los que están en un nivel inferior, de insuficiente ilustración y conocimiento.

Quien no sabe elevarse por encima de los intereses (*raíz* de la justicia) necesita de la ley que hiera, cuando se la viole, con su sanción, como de un freno indispensable para contrarrestar el impulso egoísta y trasgresor; pero el sabio, que se eleva en las regiones de la espiritualidad desinteresada y benéfica, puede necesitar de la ley sólo para su protección contra las ofensas del prójimo, mas no para refrenamiento de una capacidad ofensiva que, justamente en su calidad de sabio, está lejos de tener. He aquí pues, al sabio ante el problema de Giges.

Según el testimonio de Plutarco (ADVERSUS COLO-

TEM, 34) la respuesta de Epicuro a ese problema se reduciría a dejar en suspenso la solución: "¿Hará el sabio alguna cosa, entre las que prohiben las leyes, por que sepa que podrá permanecer oculto? No es fácil una respuesta absoluta" (οὐκ εὔοδον τὸ ἁπλοῦν κατηγόρημα: frag. 18 Usener, 2 Bignone y Bailey). Pero hay otro fragmento muy explícito que revela como Epicuro no se quedó simplemente en la suspensión del juicio, aun habiendo asumido por prudencia crítica tal actitud preliminar frente al planteamiento inmediato de un problema que reclamaba meditación y examen. La conclusión de Epicuro, tras madura meditación y discusión, es la siguiente: "Aunque nadie se encuentre presente, aquel que haya alcanzado el fin de la especie humana (la sabiduría) será igualmente honesto" (cfr. 533 Usener, 102 Bignone, 83 Bailey).

¿Por qué? ¿Acaso tan sólo por el temor de la sanción exterior, como podría parecer a través del citado testimonio de Séneca? No: el sabio, que personifica el tipo ideal de la conducta en Epicuro, tiene en sí una más alta exigencia interior, cuyo reconocimiento representa en su doctrina, una derivación de las enseñanzas de Demócrito. De este filósofo Epicuro ha extraído inspiración no solamente para la doctrina física de los átomos y de los mundos infinitos, y para la teoría

del conocimiento, sino también para la moral [1]: donde su concepto de la felicidad serena es mucho más afín a la εὐθυμία (serenidad) democrítea que a la ἡδονή (placer) cirenaica; y común también con Demócrito, encontramos en él la exigencia de la μετριοπάθεια (moderación en las pasiones) y de la victoria del "hombre que razona" sobre sí mismo y sobre sus propios deseos, y además la afirmación de la función liberadora de las pasiones, atribuída a la sabiduría.

En Demócrito, por encima del miedo a las sanciones, existe, como un impedimento para la acción malvada, el sentimiento del deber (cfr. 41 Diels); y existe, juez y guía interior de la conducta del individuo, la conciencia moral que da la verdadera solución al problema que hemos llamado del anillo de Giges. "El mal, aunque te encuentres solo, no lo digas ni lo cometas: aprende a avergonzarte de ti mismo mucho más que de los otros" (frag. 244, Diels) [2].

[1] Este aspecto de las relaciones entre Demócrito y Epicuro, ha sido dejado en la sombra.

[2] Y el frag. 181: "Mejores progresos logrará en el camino de la virtud quien se deja guiar por la exhortación y la persuasión, que no quien sólo obedece a la ley y a la constricción. Porque es probable que quien está impedido solamente por la ley para cometer una injusticia, haga el mal a escondidas. Pero quien es conducido al deber por la persuasión, no hará probablemente el mal ni a escondidas ni abiertamente".

Avergonzarse de sí mismo significa no tener necesidad de observadores exteriores que juzguen nuestra conducta, porque en nuestra conciencia misma se ha formado un espectador y juez interior. El *alter* se ha ensimismado en el *ego* y se ha hecho constantemente presente a él: pero ¿por cuál proceso espiritual puede haberse logrado semejante resultado? Aquí está el problema genético que se le presenta a Epicuro para la aceptación del imperativo Democríteo: y tenemos aquí uno de los aspectos más característicos tanto de su doctrina como de su acción de maestro.

Esta acción se enlaza quizás, a través de Demócrito, a las tradiciones de la escuela pitagórica, en la que la formación de la conciencia moral, como un hábito de avergonzarse más ante sí mismo que ante los otros, se lograba merced a la práctica cotidiana del examen de conciencia. Esta a su vez, derivaba de una probable práctica originaria de la confesión de los pecados ante el maestro, que era al mismo tiempo jefe religioso de la escuela: la confesión constituía una liberación de los pecados que contaminaban el alma del discípulo, y la purificación se completaba con el juicio pronunciado por el maestro-sacerdote. En el examen de conciencia, la presencia real del maestro que escucha y juzga, se ha transformado ya en una presencia

ideal: el maestro está representado por la conciencia misma del discípulo que mira a aquél como modelo e inspirador, y se esfuerza por juzgar según lo haría aquél mismo.

Es entonces particularmente significativo encontrar documentado, en la escuela epicúrea, este proceso cuya reconstrucción sólo podemos intentar en vía de hipótesis y de probabilidad para la escuela pitagórica. El documento nos lo ofrece uno de los escritos de Filodemo de Gádara, revelados por los papiros de Herculano y tan útiles para la historia de la filosofía: entre los fragmentos del περὶ παρρησίας (Sobre la confesión) los que llevan los números 39 y siguientes (edición Olivieri) hablan de "declarar sin reservas pecados y faltas al propio maestro" considerado como salvador espiritual (σωτῆρα); mientras por otra parte, los preceptos de Epicuro conservados por Séneca, que recordamos más adelante, nos muestran que la presencia del maestro no se exigía materialmente sino sólo idealmente, debiendo el discípulo pensar y obrar siempre *como si* el maestro estuviera observándolo y juzgándolo.

La confesión se convierte entonces en examen de conciencia, y para ver el origen de esta costumbre de la escuela epicúrea no hace falta recurrir como lo hace

Pettazzoni[1] al ambiente religioso del Asia Menor y a las influencias orientales y sirias que pueda haber sufrido allá Epicuro. Ya la tradición griega proveniente del pitagorismo y transmitida a través de Demócrito, ofrecía esta inspiración a la ética de Epicuro.

Lo que caracteriza a esta última y representa un desarrollo ulterior con respecto a sus antecedentes, es la reciprocidad de la acción entre maestro y discípulos, por la que el maestro mismo, en su función de ideal de perfección cumple en sí un desarrollo progresivo y constante (de ideal dinámico antes que estático) por la conciencia misma del deber que tiene frente a sus discípulos.

En Epicuro el maestro se convierte en modelo espiritual de los discípulos, en cuanto que, en sus relaciones con ellos tiene siempre presente el pensamiento de que ellos lo observan y lo consideran como ejemplo inspirador y como guía: de modo que el maestro, por su parte, se fija en sus discípulos, en su valoración y acción, no menos de lo que éstos se fijan en él.

De tal manera esta relación de educación y perfeccionamiento se vuelve recíproca[2] según el concepto

[1] La confessione dei peccati, vol. III, Bologna, 1936, pág. 198 y sigs.

[2] Es sumamente interesante encontrarnos con este concepto en una antigua doctrina materialista; concepto que la pedagogía idealista creerá descubrir modernamente con Fichte (Discursos a la nación alemana).

que refiere Séneca, expuesto en una carta de Epicuro a un discípulo suyo: "*haec ego non multis sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus*" (EPÍSTOLAS, VII, 11)[1].

Esta es la poderosa acción formativa ejercida por Epicuro sobre sus discípulos: "las grandes almas epicúreas (nos declara Séneca) no las hizo la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro" (EPÍSTOLAS, VI, 6). Pero para obtener semejante resultado es preciso, según la aguda visión de Epicuro, que el modelo o tipo ideal que debe representar el maestro para sus discípulos no sea exterior a su espíritu, sino que venga a fundirse intrínsecamente con él. Y por eso no se trata para el discípulo de tomarlo sólo como término de confrontación de la propia conducta, sino de considerarlo continuamente juez interior del propio obrar.

"*Sic fac omnia, tamquam spectet Epicurus*"[2]: así nos refiere Séneca (EPÍSTOLAS, 25, 5), la norma prescripta por Epicuro a sus adeptos. El modelo hecho juez, la asidua compañía exterior transformada en atenta presencia interior a cuya mirada no escapa ya

[1] "Estas cosas no las digo para la multitud, sino para ti, porque nosotros somos uno para otro, un objeto de observación mutua bastante grande".

[2] "Lleva a efecto cada acción tuya como si Epicuro te observara".

más nada, a cuyo juicio nada, por oculto e íntimo que sea, puede sustraerse.

Verdad es que también Zenón y Cleantes, estoicos [1], como nos refiere Estobeo (Ecloga, II, 31, n. 63 y 81) expresaban la misma exigencia. A un discípulo suyo que a punto de partir le preguntaba en qué forma podría llegar a reducir al mínimo las posibilidades de error, Cleantes respondía: "suponiendo que, en cada acción que cumplas, yo estoy presente" [2]. Y ya Zenón [3] había formulado en términos generales el mismo pensamiento para cualquier joven que hubiera querido evitar en lo posible cometer pecados: "si tendrá ante sus ojos a aquellos de quienes especialmente sienta respeto y vergüenza".

Pero en Epicuro la fórmula universal de esta exigencia expresa algo más que las de los estoicos contemporáneos suyos: él no asume solamente, como los estoicos, el hecho de que el discípulo frente al maestro o el joven frente a quien tenga autoridad sobre él, se encuentran en condición de respeto y de temor a merecer un juicio desfavorable del que avergonzarse; sino

[1] Señalados ya para la cfr. con las sentencias epicúreas, también por Bignone. Epicuro, pág. 178-9.

[2] Cfr. Stoicor. veter. fragm. (v. Arnim) I, frg. 612.

[3] Ibid. I, frag. 39.

que plantea una exigencia, un imperativo para cada espíritu individual; el que, en lugar de atenerse pasivamente al hecho efectivo de las relaciones en que las contingencias de la vida lo han puesto, debe crearse activamente por sí, por su propia elección, el modelo ideal a que adherirse y solicitar la continua vigilancia de sí mismo. Véase la norma epicúrea que nos refiere Séneca (EPÍSTOLAS, XI, 8): "*aliquis vir bonus nobis diligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamus*" [1]. Hay que crearse un modelo ideal para poder tener un ideal espectador y juez interior; no detenerse en la sola aceptación pasiva de esas autoridades que las relaciones de la vida en que nos encontramos nos ofrecen, sino ir a la busca del tipo que debemos proponernos y hacer presente siempre a nuestra conciencia, en la condición de atento observador y juez de nuestra vida y de nuestros actos.

Esta creación activa del tipo de vida a seguir, la encontraremos más tarde entre los estoicos, afirmada por Epicteto: "Establécete a ti mismo (dice al principio del capítulo 33 del MANUAL) un carácter y una

[1] "Debemos elegir y amar un hombre bueno y tenerle siempre ante nuestros ojos como si viviéramos bajo su mirada constante y lleváramos a cabo toda nuestra acción bajo su vista".

figura que debes mantener de ahora en adelante: sea practicando contigo mismo, sea comunicándote con las demás personas". Pero aquí, si está la elección y creación del tipo ideal, no está el juez interior; está el modelo a que referirse continuamente por una confrontación y una valoración previa de los actos posibles, pero no la conciencia moral que pronuncia continuamente su juicio con respecto a los actos (materiales o espirituales) cumplidos o por cumplirse.

En Epicuro, en cambio, encontramos verdaderamente lo que en los tiempos modernos está en Stuart Mill, por derivación de David Hume y Adam Smith: el espectador y juez desinteresado, que puede también personificarse en algún ser real, pero hecho hipotéticamente interior a nosotros mismos y, lo que no importa menos, idealizado, es decir convertido por nuestro propio pensamiento en modelo ideal *(vir bonus)*; que preferimos por encima de todo, justamente porque responde a las exigencias más íntimas y profundas de nuestro espíritu.

La creación de un modelo ideal es una exigencia vivamente sentida por Epicuro: la exigencia sobre la cual funda precisamente, también la verdadera religión que él entiende como un desinteresado obsequio y culto hacia un ideal de perfección. En su afirmación de que

la existencia de los Dioses es lógicamente necesaria "*quia necesse sit praestantem esse aliquam naturam, qua nihil sit melius*"[1] no está acaso expresada solamente esa necesidad objetiva que algunos otros han visto ya como una anticipación de la prueba ontológica de San Anselmo (según la cual la perfección absoluta, superior a toda otra posible, incluye en sí necesariamente también la existencia real): sino que hay también una necesidad subjetiva, o sea la necesidad del hombre de pensar un ideal absoluto de perfección insuperable[2].

Porque en correspondencia con tal necesidad ideal, la religión de Epicuro justamente, no quiere ser el utilitario culto que trata de acapararse la benevolencia de los Dioses, para evitar su hostilidad y asegurarse su protección; sino el desinteresado homenaje al ideal que se inclina reverente a la excelencia divina tan sólo "*propter maiestatem eximiam singularemque naturam*"[3].

[1] Cicerón, DE NAT. DEOR. II, 17. ("porque es preciso que exista alguna naturaleza superior, de la que nada pueda ser mejor").

[2] Por la derivación de estas exigencias, de Aristóteles, DE PHILOSOPHIA, cfr. Mondolfo, *L'infinitá soggettiva*, etc., en PROBLEMI DEL PENSIERO ANTICO, Bologna, 1935.

[3] Séneca, DE BENEF., IV, 193. ("a raíz de su extraordinaria majestad y de su naturaleza incomparable").

Es natural por lo tanto, que la formación de un modelo ideal asuma en la visión de Epicuro su función fecunda también en el campo de la moral, como guía y norma de la conducta del individuo. Pero el modelo, que vive en la conciencia, precisamente porque es modelo vivo se hace necesariamente juez interior: las dos exigencias, del término ideal de confrontación para nuestras acciones y del ideal juez, siempre vigilante en su serena pero inflexible justicia, se funden para construír el pleno concepto de la conciencia moral. Así, el significado de los versos de Lucrecio (V, 1151):

> *nec facilest placidam ac pacatam agere vitam*
> *qui violat factis communia foedera pacis* [1]

se ilumina con un contenido más alto del que pueda aparecérsenos a través de su lectura inmediata: no sólo el miedo a ser eventualmente descubiertos por los demás agita y perturba el alma del culpable, sino también la imposibilidad de esconder la culpa ante sí mismo, ante el *alter* que está en el *ego*, o sea ante la conciencia moral.

También en este sentido Epicuro podía expresar esa sentencia que a otro respecto nos refiere de él Dió-

[1] "Ni le es fácil tener una vida plácida y sosegada a quien viola por sus acciones los pactos comunes de la paz".

genes de Enoanda[1]: "lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima, de la que somos dueños nosotros".

Condición íntima es justamente la de la conciencia moral, de cuya aprobación podemos disponer siempre que nos conformemos a las exigencias de nuestro juez interior. Y también para dirigirnos a él y escuchar su voz puede ser necesario retrotraernos, de la compañía de nuestro prójimo y sobre todo de la turba, en nosotros mismos, en nuestra interioridad. "*Tunc praecipue in te ipse secede, cum esse cogeris in turba*"[2]: es otra enseñanza de Epicuro que nos transmite Séneca (EPÍSTOLAS, 25, 6).

Me parece evidente que estamos muy lejos de ese utilitarismo egoísta, en el que no pocos creen aún poder encerrar toda la doctrina moral de Epicuro. Con la afirmación de la conciencia moral, el universalismo de la norma ética ha sido alcanzado; y la búsqueda de la felicidad se aleja del campo de la caza interesada de ventajas individuales para aproximarse al de la satisfacción de una exigencia de perfección.

[1] Fragm. 57 en Bignone, EPICURO, pág. 109. Véase también de Bignone, IL SENTIMENTO DELLA VITA INTIMA IN EPICURO (Atenas y Roma, a. XI).

[2] "Retrotráete pues en ti mismo, especialmente cuando te encuentras forzado a estar en medio de la turba".

INDICE